

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY
ROUSE AVENUE
NEW DELHI-1.

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

ع 31 س

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below. An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each - day the book is kept overtime.

[illegible]

احمد خاں
سید

اور

ان کے نامور رفعت کی نشر

فکری اور فنی جاتزہ

از :-

ڈاکٹر سید الشہد

قیمت دس روپے

ناشر
چمن بک ڈپو، اردو بازار، دہلی

مطبوعہ :- یونین پرنٹنگ پریس - اردو بازار - دہلی ۷

فہرست مضامین

- دیباچہ — میری یہ کتاب
 پہلا باب — سر سید احمد خاں
 سر سید اور اردو ادب — سر سید کے تصنیفی رجحانات کا ارتقا —
 تفصیلی زندگی کا پہلا دور — تصانیف کا دوسرا دور — تصانیف کا تیسرا دور
 — سر سید کے نمایاں انکاد و تصورات — اس دور کے اہم علمی نظریات —
 خطبات احمدیہ — تبیین الکلام تفسیر القرآن — سر سید کی تاریخ سے
 دلچسپی — آثار الصنادید — ناتمام تصنیفی کوششیں — مضمون نگاری
 — سر سید کا اسلوب — سر سید کا سب سے بڑا کارنامہ (علی گڑھ تحریک) !
 دوسرا باب :- سر سید کے ہم خیال علماء کے دینی نظریات ، نواب محسن
 الملک — مولوی چراغ علی — نذیر احمد — شبلی نعمانی —
 علم الکلام — الکلام — !
 تیسرا باب :- سوانح نگاری ،
 سوانح نگار - حالی - حیات جاوید - حیاتِ سعدی - حالی
 اور سعدی کی مماثلت — حیاتِ سعدی کا مقصد — سوانح نگاری

ذریعہ موعظت — انگریزی ادب کا اثر — مآخذ — کلیات
 سے سوانح کا استقصا — ضابطہ اخلاق — حالی کی تاویلیں۔
 — جدید اثرات — محققانہ ہے — تنقید شاعری — یادگار غالب
 — حالی کا اسلوب بیان — طرزِ حالی کی خصوصیات۔

چونگیا باب — محمد شبلی نعمانی
 سوانح نگار — شبلی — شبلی کا تصورِ سوانح نگاری — سببی اور صدق
 — بشری خد و خال — فطرتِ انسانی کی جھلک — ہیرو کے محاسن و
 معائب — سوانح نگاری کا مقصد — سیرۃ النعمان (۱۸۹۷ء) — الغزالی
 ۱۹۰۲ء — سوانح مولانا روم — سیرۃ البیہ — شبلی کی سوانح نگاری کی خصوصیات
 پانچواں باب — تاریخی سوانح نگاری اور تاریخ
 شبلی نعمانی — المآثور — الفاروق — شبلی بحیثیت مورخ —
 شبلی کا نظریہ تاریخ — شبلی کا اسلوب بیان — طنز و تعریف —
 مولوی ذکار اللہ — بعض اور مورخ —

چھٹا باب — ادبی تنقید اور دوسری انواعِ نثر —
 (۱) ادبی تنقید — حالی — شبلی —

(ب) صحافت

(ج) مکتوب نگاری

ساتواں باب — نذیر احمد کے قصے؛ مراۃ العروس — کردار
 — بناتِ النعش — توبۃ النصوح — ابن الوقت — مجموعی رائے۔

ضمیمے

- | | |
|------------------------------------|-----------|
| نذیر احمد کی انفرادیت | ضمیمہ (ا) |
| سر سید احمد کا اثر ادبیاتِ اردو پر | ضمیمہ (ب) |
| حالی کا تصورِ اسلوب | ضمیمہ (ج) |
| شبلی کے کام کی مجموعی قدر و قیمت | ضمیمہ (د) |
| محسن الملک | ضمیمہ (س) |

میری یہ کتاب

سرسید اور ان کے رفقاء کی نشر کے متعلق میری یہ کتاب دیر سے نکھی
پڑی تھی اور میں اس کو چھاپنے کا کچھ زیادہ آرزو مند نہ تھا۔ مگر اس نے
خود چھپنے پر اصرار کیا۔

شعر خود خواہش آں کرو کہ گرد و فن ما

یہ اس طرح کہ اولین مسودہ دجے میکر ایک سابقہ انگریزی کتابچے کا
ترجمہ کہا جاسکتا ہے، جب تیار ہوا، تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس میں مزید
افادہ کروں گا۔ اور اس کی عبارتوں کے سقم دور کر کے اس کو پڑھنے کے قابل
بناؤں گا۔ مگر میں نے دیکھا کہ سرسید احمد خاں کے موضوع پر یکے بعد دیگرے
کتابیں شائع ہونے لگی ہیں۔ جن میں سے بعض میکر موضوع کے قریب ہیں۔
اس سے میرا ارادہ کمزور ہوتا گیا اور مجھے یہ احساس ہوا کہ ان کتابوں کے ہوتے
ہوئے میری اس کتاب کی اشاعت بیکار ہوگی۔ ان حالات میں اس کتاب کا
مسودہ اپنی اصلی حالت میں پڑا رہا اور میں اس پر نظر ثانی بھی نہ کر سکا۔

اس اثنا میں کئی کتابیں شائع ہوئیں اور ایک دو رسائل نے سید

نمبر بھی شائع کئے۔ میں نے ان سب کا مطالعہ بھی کیا اور موقع بموقع ضروری نوٹ بھی لئے۔ مگر کتاب چھپوانے کا مطلق ارادہ نہ تھا۔ تا آنکہ میرے مخصوص دوست مرزا ادیب نے حسب معمول مجھے رسوا کر نیکی ایک بار پھر کوشش کی۔ اور میرے علم کے بغیر مکتبہ کارواں سے اس کتاب کے متعلق ساری بات چیت مکمل کر کے مجھے اطلاع دی کہ بات پختہ ہو گئی ہے۔ مسودہ دس روز کے اندر اندر ناشر کے پاس پہنچ جائے۔ اس طرح مجھے ایک بار پھر جناب مرزا کے اخلاص کا تلخ تجربہ ہوا۔ ناچار کتاب پر جلدی جلدی نظر ڈالی اور فراہم کئے ہوئے نوٹوں کو ادھر ادھر چھپایا اور پورے دس دن کے اندر مسودہ اس امید پر مرزا صاحب کے حوالہ کیا کہ زبان و بیان کی اصلاح پر وہ پڑھتے وقت کروں گا۔ غرض یہ پہلا مرحلہ خراب ہوا۔

آئینہ بہ فیضی نظر دوست کرد
مشکل بہ کسے دشمن جانی کند

اس کے بعد کی حکایت یہ ہے کہ یہ مسودہ دو مرتبہ لکھا گیا۔ پہلی مرتبہ کا تب (یا ناشر) کے اجتہاد نے سائز کے انتخاب میں غلطی کی اور اس کا بدلہ میں نے یوں لیا کہ سارا کتبہ شدہ کام ضائع کر دیا۔ دوسری مرتبہ موجودہ سائز پر کیا گیا تیار ہوئی تو میری طبیعت (۱۹۵۹ء کے اخیر میں) یکایک کچھ اس طرح بگڑ گئی کہ میں خود پر وہ نہ پڑھ سکا۔ اور کتاب میری نگرانی اور نظر ثانی کے بغیر ہی پتھر پر جم گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کتاب کے متن میں کچھ ایسی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ جن کا ذمہ دار کاتب نہیں

بلکہ میں خود ہوں۔ بہر حال اتنی تسلی ہے کہ واقعات کے مطابق غلطیاں بہت کم ہوں گی۔

پھر یہ افتاد پڑی کہ بازار میں کاغذ نایاب ہو گیا اور میں سمجھا کہ چلو چھپا چھوٹا۔ مگر کچھ مدت کے بعد کتاب نے اپنے لئے کاغذ خود تلاش کر لیا۔ اور آخر چھپ کر رہی۔ غرض یہ کتاب بہت سخت جان نکلی اور میرا محال لغز ارادہ اس کا کچھ نہ بگاڑ سکا۔

حاصل اتنا ہے اس کہانی سے

ہم رہے جیتے سخت جانی سے

بایں ہمہ چھپوانے کے ارادے کے بغیر یہ کتاب چھپ جو گئی ہے تو یہ بھی بے مصلحت نہیں۔ میرا عاجزانہ خیال یہ ہے کہ سر سید احمد خاں کے متعلق جتنا بھی کام ہوا ہے اس کے باوجود اس کتابچے میں بھی ایک دو باتیں عام دلچسپی کی پائی جائیں گی۔ ایک تو یہ کہ ہمیں سر سید اور رفقا سر سید کی نشر کے فکری سرمائے کو بھی معرض بحث میں لایا گیا ہے۔ اور دوسری یہ کہ نشر سے متعلق فنون پر تنقید کرنی کی کوشش کی گئی ہے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ سر سید کے زمانہ میں نشر کی متعلقہ اصناف نے کہاں تک ترقی کی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے مصنفوں کے یہاں یہ مواد موجود نہیں مقصد گفتگو صرف یہ ہے کہ ان دونوں امور کے متعلق مواد گہیں موجود نہیں۔ مثلاً جن صاحبوں نے افکار کو لیا ہے انہوں نے اصناف کا تنقیدی مطالعہ نہیں کیا اور جن کے یہاں اسلوب و فن کا تجزیہ ہے وہاں افکار کی بحث نہیں۔ اس نقطہ نظر

میں نے کتا بچے آخر میں کچھ جیسے بھی شامل کئے ہیں۔ اس سے میرے مد نظر یہ ہے کہ زیر بحث مصنفین کے متعلق کچھ اور مواد بھی قارئین کیلئے مہیا ہو جائے مناسب تو یہ تھا کہ یہ مواد بھی کتاب کے متن میں جذب ہو جاتا مگر میں مذکورہ وجود کی بنا پر اس کوشش سے قاصر رہا۔ اس سے تکرار کی خرابی ضرور پیدا ہو گئی ہے۔ پھر بھی میرا خیال ہے کہ یہ تکرار وحشت انگیز نہ ہوگی۔

سطور بالا میں نے ذکر کیا ہے کہ اس کتاب میں غلطیاں کافی ہیں، جنکو میں پہلے دور نہیں کہہ سکا۔ اب ان کی تصحیح کیلئے ایک غلط نامہ لگایا ہے۔ مجھے امید ہے کہ قارئین اپنے لطف و کرم کو کام میں لاتے ہوئے اپنے اپنے نسخوں کی تصحیح کر لیں گے۔ آخر میں میں اپنے عزیز غلام حسین ذوالفقار اور اپنے جفا پسند محب "مرزا ادیب کا ان کرم ہائے خاص کیلئے شکریہ ادا کرتا ہوں، جن کا تسلسل ان کے وفور کی طرح بیحد ہی معلوم ہوتا ہے۔

اور۔ میں جناب عبدالحمید الگ کتبہ کارواں کا بھی ممنون ہوں۔ جن کے اخلاق نے اس عام بدگانی کو دور کر دیا ہے کہ ناشرین کا سلوک مصنفین کے ساتھ اچھا نہیں ہوتا۔ مجھے حمید صاحب بالکل الگ قسم کے آدمی معلوم ہوئے۔ اور میں دل سے ان کا مشکور ہوں۔ فقط

اورنٹل کالج لاہور ۱۹۶۷ء سید عبدالرشید

پہلا باب

سر سید احمد خاں

۶۱۸۹۸

۶۱۸۱۷

سید احمد خاں - (بعد میں سر سید احمد خاں) تاریخ پیدائش ۱۷ اکتوبر ۱۸۱۷ء بمقام دہلی - ابتدائی تربیت بہت حد تک والدہ کے زیر سایہ ہوئی۔ حصول تعلیم کے بعد ملازمت اختیار کی، ۱۸۴۲ء میں مین پوری میں منصف مقرر ہوئے ۱۸۴۲ء میں تبدیل ہو کر فتحپور سیکری اور ۱۸۴۶ء میں دہلی پھر بطور صدر امین بجنور میں، ۱۸۵۷ء میں صدر الصد در مراد آباد ۱۸۶۲ء میں غازی پور ۱۸۶۴ء میں علی گڑھ - ۱۸۶۷ء میں جج سماں کازکوٹ بنارس۔ ملازمت کے اختتام تک یہیں رہے۔ قیام بنارس کے زمانہ میں ہی انھوں نے انگلستان کا سفر اختیار کیا۔ اپریل

۱۸۶۹ء - ۱۸۷۶ء میں ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد

بقیہ عمر علی گڑھ کالج کی خدمت میں گزار دی۔ وفات :-

علی گڑھ، بتایا، ۲ مارچ ۱۸۹۸ء (تدفین ۲۸ مارچ)

سر سید خاں ایک مختلف المیثیات شخص تھے۔ انہوں نے اپنی ہنگامہ خیز زندگی میں سیاسی، تعلیمی، مذہبی اور ادبی، تحقیقی، غرض ہر قسم کے علمی اور قومی مشاغل میں نمایاں حصہ لیا۔ تب انہوں نے علی گڑھ میں اپنا نقش بٹھایا اور ہر جگہ دیرپا اثرات باقی چھوڑے۔ جہاں تک اردو ادب کا تعلق ہے، وہ اردو کے اولین معماروں میں تھے۔ ملکی سیاسیات میں بھی ان کے کارنامے مسلم ہیں۔ چنانچہ ان کے مخصوص سیاسی خیالات نے مسلمانان ہندوستان کے ذہن کو بدلنے میں بڑا کام کیا ہے۔ خاص تعلیمی معاملات میں ان کے خاص نظریات نے علی گڑھ کی تعلیمی تحریک کی صورت اختیار کی۔ اور دینیات میں انہوں نے فکر و تصور کے نئے راستے دریافت کئے جن پر ان کے بعد آئیوالمے (یعنی ان کے مسلک کے پیرو) آج تک ہمارا چل رہے ہیں۔ غرض علم و عمل کے تقریباً ہر شعبے میں ان کی انقلاب آفرین شخصیت نے مستقل یادگاریں چھوڑیں جن کا تذکرہ اس کتاب میں کیا جائے گا۔

سید اور اردو ادب

سر سید کے اہم کارناموں کی فہرست طویل ہے، یہیں اس موقع پر سب سے زیادہ ان کی ان خدمات سے دلچسپی ہے، جن کا تعلق اردو زبان و ادب سے

ہے۔ انہوں نے نہ صرف اردو زبان کی حفاظت کی، بلکہ اس کو غریب معمولی ترٹی ویکر اردو ادب کے نشو و ارتقا میں بھی نمایاں حصہ دیا۔ اس سلسلے میں ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے نثر اردو کو اجتماعی مقاصد سے روشناس کیا اور اس کو سہل اور سلیس بنا کر عام اجتماعی زندگی کا ترجمان اور علمی مطالب کے اظہار کا وسیلہ بنایا۔ ان کے زمانے تک نثر میں عموماً مضمون و معنی کو ثانوی اور طرزِ بیان کو اولین اہمیت دی جاتی تھی۔ مگر انہوں نے مضمون کو اولیت دی۔ اسی طرح تکلف اور توضع جو پرانی نثر کا امتیاز خاص تھا ترک کر دیا اور نرمی عبارت آرائی کے خلاف آواز بلند کی۔ اس میں شبہ نہیں کہ فورٹ ولیم کالج کے ادیبوں نے بھی اردو نثر کو الفاظ پرستی سے نجات دلا کر اس کو نئے تکلف اظہارِ خیال کا ذریعہ بنایا تھا۔ مگر ان ادبا کی نثر شخصی تجربات و مشاہدات کی آئینہ داری — یہ کہ وہ ذاتی تجربات اور ماحول کے احساسات کی ترجمانی نہ کر سکے، انہوں نے زبان تو سادہ و سہل کی مگر... بھن قصوں سے سروکار رکھ کر..... حقائق واقعی کے اظہار سے محنت رہے۔ یہ سمجھ ہے کہ مرزا غالب نے نثر اردو کو خلوص کا راستہ دکھایا مگر علمی حقائق اور مٹھوس مسائل زندگی کی حد تک وہ بھی نہیں پہنچے۔ البتہ ان کی نثر نے سر سید احمد خاں کی انشائیہ کیلئے بیان و اظہار کا راستہ ضرور صاف کیا۔ چنانچہ ان کے اسلوب تحریر پر مرزا غالب کے اسلوب کا نمایاں اثر دکھائی دیتا ہے۔ خصوصاً مکالمہ نگاری میں جس کے اچھے اچھے نمونے غالب کی طرح سر سید کے معانین میں بھی دستیاب ہوتے ہیں۔ سر سید احمد خاں کی اہم

خدمات یہ بھی ہیں کہ انہوں نے اردو نشر کی حدود کو وسیع تر کر دیا۔ چنانچہ انہوں نے (اور ان کے رفقاء نے) مختلف مضامین مثلاً مذہب، تاریخ، ریاست، تعلیم وغیرہ پر قلم اٹھایا۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے اور ان کے رفقاء کے طفیل اردو میں توصیفی، استدلالی، اور وصفیہ نشر کے علاوہ اعلیٰ درجے کی مقالہ نگاری، صحیفہ نگاری، اور قصہ نویسی پیدا ہو کر پروان چڑھی۔ اس کے علاوہ کسی حد تک ٹھوس علمی مسائل (مثلاً ریاضی اور طبیعیات) پر بھی توجہ صرف کی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سرسید اور ان کی جماعت کے لوگوں نے اردو کو جو علمی اعتبار سے اس وقت ایک بے پایہ زبان تھی، تقوڑے عرصے میں اعلیٰ علمی جواہر ریزوں سے مالا مال کر دیا۔ آئندہ صفحات میں انہیں اجمال کی تفصیل پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جن میں ہم نے زیادہ تر سرسید کے افکار اور ان کی تصانیف کی علمی و ادبی حیثیت سے بحث کی ہے۔

سرسید کے تصنیفی رجحانات کا ارتقا

ہم سب سے پہلے سرسید صاحب کی تصانیف اور ان کے تصنیفی رجحانات کے ارتقا کا تذکرہ کرتے ہیں :

اگر سرسید کی تصانیف کو تاریخی ترتیب کی روشنی میں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ سرسید نہایت اثر پذیر شخص تھے۔ وہ جس ماحول میں رہے اس کا اثر قبول کئے بغیر نہ رہے، اور باوجودیکہ وہ بظاہر جستجو پسند اور تقلید سے آزاد معلوم ہوتے ہیں، مگر ان کے رجحانات اور مذاق تصنیف کی پیہم

تبدیلیاں یہ ثابت کرنے کیلئے کافی ہیں کہ ان میں بدل جانے اور جلد بدل جانے کی بڑی صلاحیت تھی۔ ان کی تصانیف (مضامین اور اسلوب بیان و دونوں کے اعتبار سے) ارتقا اور تغیر کا عجیب و غریب نقشہ پیش کرتی ہیں ان کی زندگی کا اہم ترین دور قدیم خاندانی روایات کے اثر میں ڈوبا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد انگریزی ملازمت کے زیر اثر وہ نئی ہواؤں اور نئی فضاؤں سے روشناس ہوتے ہیں۔ اس میں وہ پرانی ڈگر سے ہٹ کر وہ مستشرقین یورپ کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کے بعد زمانہ غدر کے مسائل و مباحث سامنے آتے ہیں ان میں ان کا ذہن زندگی کے جدید تر اور عجیب تر مسائل سے دوچار ہوتا ہے۔ ان کی زندگی کے اس دور میں ان کے مغربی خیالات و رجحانات کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب وہ ترقی یافتہ دنیا کو دیکھنے کے لئے انگلستان کا سفر اختیار کرتے ہیں۔ جہاں پیوچ کران پر وہ رنگ چڑھتا ہے جو عمر بھران کے ساتھ رہتا ہے۔ مجموعی لحاظ سے (یعنی عام شہرت کے اعتبار سے) یہی رنگ سرسید کا وہ خصوصی رنگ ہے جو ان کو اس صدی کے دوسرے ارباب فکر کے مقابلہ میں خاص امتیاز بخشتا ہے۔

امتیاز اس بات میں کہ وہ زندگی کے نئے رنگ (یا بالفاظ دیگر جدید نظریہ حیات) کے پہلے بڑے نمائندہ و شارح تھے۔ دوسرے لوگوں نے یا تو ان کی پیروی کی یا پیروی نہ کر نیچے باوجود اثر قبول کیا۔

مولانا حالی نے سرسید کی تصنیفی زندگی کے تین دور مقرر کئے ہیں :

پہلا دور :- شروع سے لیکر ۱۸۵۷ء تک

دوسرا دور :- ۱۸۵۷ء سے سفرِ انگلستان (۱۸۶۹ء تک)

تیسرا دور :- سفرِ انگلستان سے وفات (۱۸۹۸ء تک)

تصنیفی زندگی کا پہلا دور

سید صاحب کی تصنیفی زندگی کے اولین دور کو کبھی دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ان کے رجحانات میں دو الگ الگ رنگ صاف صاف نظر آ رہے ہیں۔ دورِ اول کے پہلے حصے میں وہ خالص پرانے رنگ میں ڈوبے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، اور دوسرے حصے میں انگریزوں سے میل جول کی بنا پر مغربی طرز کی زندگی اور جدید حیالات کا ان پر کچھ نہ کچھ اثر دکھائی دیتا ہے۔ مگر ابھی یہ اثر سلی اور ہلکا ہے۔

اس سلسلے میں یہ تفصیل شاید بے جا نہ سمجھی جائے گی کہ ریاضی اور تصوف کا مذاق انہیں اپنے خاندان سے ورثے میں ملا تھا۔ تدریجِ نگارمی کا ذوق بھی ایک لحاظ سے قدیم ماحول کا عطا کیا ہوا ہے، کیونکہ یہ عہدِ مغلیہ میں متوسلین دربار کا ایک عام فن تھا۔ ریاضی، تصوف اور تاریخ کے علاوہ ان کی تصنیفی زندگی کے دورِ اول میں ان کی تحریروں میں مناظرہ و تقابلی مذاہب کا رجحان بھی پایا جاتا ہے، جو درحقیقت اس صدی کا محبوب مشغلہ تھا جس کی مبنیٰ مشنریوں اور غیر ملکی فرمانرواؤں نے اپنے خاص مقصد کے تحت، بہت حوصلہ افزائی کی تھی۔ اس عام فضا کے زیرِ اثر اس دور میں سرسید نے بھی اس قسم کی بحثوں میں نمایاں حصہ لیا۔ ان نزاعات میں سید صاحب

کو حضرت سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسماعیلؒ کی تعلیمات سے خاص شغف تھا۔ یہ دور ان ملازمت میں ایشیا ہک سوسائٹی بنگال کی تصنیفی سرگرمیوں سے روشناس ہونیکے بعد ان کی تاریخی تحقیق و تدقیق سے پیش از پیش دمپیدا ہوئی۔ تدوین (ایڈٹنگ) اور ترتیب کا وہ ڈھنگ یکجا جو آئین اکبری اور نزک جہانگیری میں نظر آتا ہے۔ اس دور میں سرسید کا نقطہ نظر علمی اور خالصتاً دینی تھا۔ زندگی کی مادی قدروں کی پوری اہمیت ابھی ان پر منکشف نہ ہوئی تھی، وہ مسائلِ حاضرہ کی بجائے تاریخ کی طرف متوجہ اور مجروح حقائق اور محض علمی تصورات کے دلدادہ تھے۔ چنانچہ اس زمانہ میں مناظرہ اور عقائد ان کی جستجو کے خاص میدان تھے، اگر کبھی اس کوچے سے باہر قدم رکھا بھی تو انہوں نے پتھروں اور اینٹوں کو مرکزِ توجہ بنایا یعنی آثارِ قدیمہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ گویا ابھی وہ اجتماعِ انسانی کے مادی مسائل سے بہت دور تھے۔

مندرجہ بالا دعوے سرسید کی اس دور کی تصانیف سے بخوبی ثابت ہوتے ہیں، جن میں ایک فہرست ہم یہاں پیش کرتے ہیں:

۱۔ جامِ جم (فارسی) ۱۸۳۹ء۔ اس رسالے میں امیر تیمور صاحبِ بقراسے

آلہ دولوں کا اس پر اتفاق ہے کہ سرسید
ہم حضرت سید بریلویؒ اور شاہ اسماعیل شہیدؒ
پیدا ہوا، (خواجہ احمد فاروقی - کلاسیکی ادب -
ردو کا حصہ -

۱۔ رام بابو سکھ
یہ حق گوئی اور
کی تحریروں کے
مضمون جنگ

- لے کر ابو ظفر بہادر شاہ فنگ ۴۲ بادشاہوں کا مختصر حال ہے۔
- ۲۔ انتخاب الاخویں۔ یہ رسالہ تقریباً اسی زمانے میں لکھا۔ اس میں قواعد منصفی بیان کئے ہیں۔ سرسید نے اسی زمانے میں خود منصفی کا امتحان دیا تھا اس کی ترتیب میں ان کے بھائی سید محمد خاں بھی شامل تھے۔
- ۳۔ جلاۃ القلوب بذکر المحبوب ۱۲۵۵ھ۔ یہ آنحضرتؐ کی سیرت پر مختصر رسالہ ہے۔ مجالس مولود میں جو رسائی پڑھے جاتے ہیں، ان میں صحیح روایتیں کم ہوتی ہیں۔ سید صاحب نے اس کمی کو پورا کر نیچے لئے اس رسالے میں اس زمانے کے خیالات کے موافق صحیح روایتوں کو جمع کر دیا ہے۔
- ۴۔ تحفہ حسن۔ ۱۳۶۰ھ تحفہ اشنا عشریہ کے باب ۱۰، ۱۱، ۱۲ کا اردو ترجمہ جس میں شیعہ کے بعض اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔
- ۵۔ تسہیل فی جبر الثقیل۔ ۱۸۴۴ء ابو علی کے ایک فارسی رسالہ معیار الحقول کا اردو ترجمہ جس میں جبر الثقیل کے پانچ اصول بیان کئے گئے ہیں۔
- ۶۔ آثار العناوید۔ ۱۸۴۷ء سید صاحب جب فتح پور سے تبدیل ہو کر دہلی آئے تو اس زمانے میں انہوں نے دہلی کی عمارات کا حال لکھا اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن ۴۵ میں شائع ہوا۔ ۴۷ء والے ایڈیشن کا اسلوب بیان پر تکلف ہے۔ دوسرے ایڈیشن میں آسان اور سلیس زبان استعمال کی گئی ہے۔
- ۷۔ فوائد الانکار فی اعمال الفرجار۔ یہ ان کے نانا کی بعض فارسی تقریرات

کا ترجمہ ہے، جو انہوں نے پیرکارتناسیہ کے اعمال پر بھی تھیں۔ یہ اردو ترجمہ سید صاحب نے دو انگریز عالموں کی فرمائش سے کیا تھا۔

۸۔ قول متین و رابطال حرکت زمین۔ یہ رسالہ زمین کی گردش کی تردید اور آسمان کی گردش کی حمایت میں لکھا ہے۔ (یہ خیال سید صاحب نے بعد میں تبدیل کر لیا تھا۔ اور بعد میں وہ حرکت زمین کو یقینی مانتے تھے۔

۹۔ کلمۃ الحق۔ ۱۸۴۹ء۔ یہ رسالہ پیری مریدی کے طریقہ مروجہ کے خلاف لکھا۔

۱۰۔ راوسنت و رد بدعت۔ ۱۸۵۰ء۔ یہ طریقہ محمدیہ کی تائید میں لکھا جس میں اہل تقلید کے مروجہ عقائد و رسوم کی مخالفت کی۔ اس میں دہائی اثرات غالب نظر آتے ہیں۔

۱۱۔ نمیقہ۔ در بیان مسئلہ تصور شیخ۔ ۱۸۵۲ء (فارسی) تصور شیخ کی حمایت میں بعض دلائل ایک فرضی خط میں پیش کئے ہیں۔

۱۲۔ سلسلۃ الملوک۔ ۱۸۵۲ء۔ دہلی کے ۲۰۳ بادشاہوں کی فہرست جو پہلے آثار الصنادید کے دو سکر ایڈیشن کے باب اول کے ساتھ تھی بعد میں الگ شائع کی گئی۔

۱۳۔ کیمیائے سعادت۔ غزالی کے چند اوراق کا اردو ترجمہ۔ ۱۸۵۳ء

۱۴۔ تارخ ضلع مجبور۔ ۱۸۵۵ء میں سر سید صدر امین ہو کر دہلی میں مکتوب تبدیل ہو گئے تھے۔ وہاں انہوں نے محکمہ کے زیر ہدایت اپنے ماتحت

ضلع کی تاریخِ قلبندر کی تھی، جو غدر میں ضائع ہو گئی تھی۔
 ۱۵۔ سرسید نے اسی زمانے میں آئینِ اکبری کی تفسیر و اشاعت کا کام شروع کیا لیکن اس کے بعد غدر کا ہنگامہ ہو گیا۔ چنانچہ دوسری جلد اسی کی نذر ہو گئی۔ اب اس کی پہلی اور تیسری جلد موجود ہے۔

تضانیف کا دوسرا دور

سرسید کی تضانیف کا دوسرا دور اپریل ۱۸۵۷ء سے شروع ہوتا ہے۔ جب وہ ہنگامہ غدر کے فرو ہونے کے بعد بجنور سے فتنل ہو کر مراد آباد آتے ہیں اس زمانے میں ان کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو غدر میں شرکت کے الزام سے کسی نہ کسی طرح بچایا جائے۔ اس کی وجہ سے ان میں ایک خاص قسم کا معذرتی میلان پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے زیر اثر انہوں نے ایک طرف تو ایک نئی سیاسی حکمت عملی کی داغ بیل ڈالی۔ اور دوسری طرف دینی نقطہ نظر میں تغیر کی ضرورت محسوس کی۔ چنانچہ اسی زمانے میں انہوں نے اپنے خاص نقطہ نظر کے ماتحت جدید علم الکلام کی بنیاد رکھی۔ اس علم الکلام کا اہم اصول یہ تھا کہ میاں یوں (انگریزوں) اور مسلمانوں کے درمیان نہ صرف سیاسی مصالح کی بنا پر، بلکہ

نہ علم الکلام: فلسفہ مذہبی۔ وہ علم ہے جس میں مذہب کی عقلی توجیہ پر انحصار رکھتا ہے۔ اس کی تفصیل کیلئے مولانا شبلی کی کتاب علم الکلام اور الکلام ملاحظہ ہوں۔

دینی بنیادوں پر بھی رابطہ پیدا کیا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دینی نظریہ سرسید کے سیاسی پروگرام کیلئے سہانیت ضروری تھا۔ ان اسباب کی بنا پر اس زمانے میں دین و مذہب کی سیاسی تعبیر و توجہ بہ سرسید کے پیش نظر رہی۔ جس نے مادی اور اجتماعی تقاضوں کو خاص طور سے ابھارا۔ اس کے علاوہ یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ اس زمانے میں خالص عقلی اور نیچرل نقطہ نظر ان کی تحریروں میں نمودار ہو چکا ہے۔ اگرچہ ابھی وہ اس ناویہ نگاہ کی طرف پورے طور پر جھکے نہیں تھے۔ اس دور کی تفاسیف کی فہرست یہ ہے :

۱۔ تاریخ سرکشی بجنور۔ سید صاحب نے بجنور میں واقعات غدر کو جمع کرنا شروع کیا تھا۔ مراد آباد میں آکر انہوں نے اپنی معلومات کو مرتب اور شائع کیا۔ اس رسالے میں مئی ۱۸۵۷ء سے یکم اپریل ۱۸۵۸ء تک کے واقعات درج ذیل ہیں :

۲۔ اباب بغاوت ہند - ۱۸۵۹ء۔ جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہے اس رسالے میں بغاوت ہند کے اباب سے بحث کی ہے۔ کنول گراہم نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔

۳۔ رسالہ لائل محمد نزار آف انڈیا۔ ۱۸۶۰ء میں جاری ہو کر ۱۸۶۳ء میں بسند ہو گیا۔ یہ اخبار کی طرح کی چپیڑ تھی۔ اس میں ان مسلمانوں کے حالات بیان کئے جاتے تھے۔ جو ابتدائے غدر میں انگریزوں کے طرفدار تھے۔ یہ پرچہ اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں شائع ہوتا تھا۔

۴۔ تحقیق لفظ نصاریٰ - اسی زمانے میں سید صاحب کو جب یہ معلوم ہوا کہ حکومت لفظ نصاریٰ کے استعمال کو بغاوت کا مترادف سمجھتی ہے اور ان مسلمانوں کو جو اپنی تحریروں میں اس لفظ کا استعمال کرتے ہیں، سزائیں دے رکھی ہے۔ تو انہوں نے انگریزوں کی غلط فہمی رفع کرنے کیلئے قرآن و حدیث اور لغت کی روشنی میں اس لفظ کی تشریح کی اور بتایا کہ اس کا استعمال اصولاً کسی جذبہ نفرت یا شائبہ مخالفت کا حامل نہیں۔

۵۔ تاریخ فیروز شاہی مصنفہ منیا برنی - یہ کتاب سلاطین ہند کی مستند تاریخ ہے۔ مصنف سلطان محمد تغلق اور فیروز شاہ کا معاصر تھا۔ سید صاحب نے اس کو ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کی فرمائش پر ایڈٹ کیا۔ اس کے شروع میں ایک دیباچہ لکھ کر شائع کیا۔

۶۔ تبیین الکلام - یہ کتاب مراد آباد میں شروع ہوئی اور غازی پور میں تکمیل تک پہنچی۔ اس میں انجیل اور قرآن مجید کی اصولی وحدت ثابت کی گئی ہے۔ اور جہاں دونوں میں اختلافات نظر آتے ہیں، ان میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۷۔ سید صاحب نے غازی پور کے قیام کے دوران میں سانیٹفک سوسائٹی قائم کی تھی۔ اس کے زیر اہتمام تراجم کا کام بہت سرگرمی سے ہوا ۱۸۶۶ء میں سید صاحب نے علی گڑھ سے ایک اخبار نکالا جس کا نام سانیٹفک سوسائٹی اخبار رکھا۔ جس کے وہ خود ایڈیٹر تھے۔ بعد میں اسی اخبار کا نام علی گڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ رکھا تھا۔ اس میں شروع بہ شروع میں

سیاسی مضامین لکھے جاتے تھے جن کا مقصد انگریزوں اور ہندوستانیوں کو متحد کرنا تھا۔

۸۔ رسالہ احکام طعام اہل کتاب - ۱۸۶۸ء اس رسالہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مسلمان انگریزوں کے ساتھ کھانا کھا سکتے ہیں اور اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔

تصانیف کا تیسرا دور

یہ بیان ہو چکا ہے کہ غدر کے بعد سید صاحب کے خیالات میں واضح تبدیلی پیدا ہو گئی تھی۔ مگر اس دور میں پہونچ کر اس رجحان نے نمایاں انقلاب کی صورت اختیار کر لی۔ یہاں تک کہ ان کے پہلے اور آخری دور میں اتنا کھلا تفاوت نظر آتا ہے کہ ہم ایک دوسرے کی ضد قرار دے سکتے ہیں۔ تیسرے دور میں ان کے مصلحانہ خیالات میں بڑی شدت پیدا ہو گئی تھی۔ چنانچہ اس دور میں ان کی طبیعت میں ایک طرح کا تشدد نظر آتا ہے۔ اس سے پہلے ان کے لہجہ میں نرمی اور ملائمت تھی۔ اب وہ اظہار خیال میں نڈر اور بے خوف معلوم ہوتے ہیں۔ اور سپیک کی مخالفت کو کچھ اہمیت نہیں دیتے۔ سرسید کی زندگی کا ایک دور وہ تھا جس میں وہ تصور شیخ کے دقیق اور نازک خیالات میں گہری دلچسپی لیا کرتے تھے۔ مگر اس نئے دور میں انہیں معراج رسول کا جسمانی امکان بھی ناممکن معلوم ہونے لگا۔ تب تو وہ وہابیت اور خفیت کی نظریاتی الجھنوں میں پھنسے ہوئے تھے مگر اب دین و مذہب کی ناقابلِ تعبیر جزئیات کے

اہانت کیلئے بھی عقل و فکر کی سند کی ضرورت محسوس ہوئی۔ سیاسی اور تعلیمی مسائل میں بھی ان کا نقطہ نظر اب وہ نہ رہا جو پہلے تھا۔ ان کے ذہن پر جدید اندازِ فکر نے غلبہ پایا اور اس کا اتنا گہرا اور بچہ اثر ہو گیا کہ وہ لارڈ میکالے کی طرح سرے سے تمام مشرقی علوم ہی کو ذہن و فکر کیلئے مضر اور مہلک خیال کرنے لگے۔ اس دور میں ان کا ہر خیال اور ان کی ہر تجویز "وکتورین ٹیسٹ" میں ڈوبی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور وہ مفکرینِ یورپ کے نظریہ ترقی، نظریہ تمدن اور نظریہ فطرت (نیچر) کے بڑے مداح ہو گئے۔ غرض مذہب، سیاست اور معاشرے کے ہر مسئلے میں ان پر کسی "وکتورین" صاحبِ قلم اور صاحبِ فکر کا دھوکہ ہوتا ہے ان پر ہندوستان میں آئے ہوئے انگریزوں کی صحبت و رفاقت کی بدولت جو رنگ چڑھ گیا تھا اس کو ان کے سفرِ انگلستان نے تیز تر اور شوخ تر کر دیا تھا۔ ان کی زندگی کا ذمین ان کی تصنیفی اور فکری زندگی کا) یہ وہ اہم حصہ ہے جس کے رجحانات اس دور کی جملہ تصانیف میں موجود ہیں۔

اس دور کی تصانیف یہ ہیں :

۱۔ اس کیلئے ملاحظہ ہوں مضامین سرسید (مضامین تہذیب الاخلاق

ج ۲) مرتبہ قومی دکان لاہور ص ۴۴ وغیرہ

۲۔ "وکتورین" کا لفظ اپنے صحیح معنوں میں عہد وکتورین کے مختص لفظ

پھول اور نظریے کا اظہار کرتا ہے۔ اس کیلئے ملاحظہ ہو ۱۹۰۱ء کی کتاب

(VICTORIAN, ENGLAND)

۱۔ سفرنامہ لندن۔ انگلستان سے واپس آکر سید صاحب نے اپنے سفر انگلستان کے مشاہدات و تاثرات قلمبند کرنے شروع کئے تھے۔ اس کی کچھ اقساط سوسائٹی اخبار میں شائع ہوئیں۔ مگر پبلک کی مخالفت کی وجہ سے اس سلسلے کو بہت جلد بند کرنا پڑا۔

۲۔ خطبات احمدیہ ! یہ سرولیم میور کی کتاب لائف آف محمدؐ کے اعتراضات کا جواب ہے۔ اس میں حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات کو ہر عیب کے مبرا قرار دیا ہے۔ ان خطبات میں سید صاحب نے اپنی تحقیق و جستجو کا اہل انمولہ پیش کیا ہے۔ پوری کتاب ۱۲ خطبات پر مشتمل ہے۔

۳۔ تہذیب الاخلاق ! یہ پرچہ ۳۲ دسمبر ۱۸۸۱ء کو شائع ہونا شروع ہوا اور تین دفعہ نئی زندگی پائی۔ اس میں سید صاحب کے علاوہ ان کے بیشتر رفقاء مضمون لکھا کرتے تھے۔ سرسید کے مضامین قومی دکان ایڈیشن کی جلد ۲ میں ہیں۔ ان کے علاوہ آخری مضامین الگ شائع ہوئے۔

۴۔ ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب پیر یو یو : ۱۸۸۱ء میں ڈاکٹر ہنٹر نے "OUR INDIAN MUSALMANS" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں یہ ثابت کیا کہ ہندوستان مذہباً و سیاستاً انگریزوں کے خلاف بغاوت کرنے پر مجبور ہیں اور انگریزی حکومت کو ان سے کسی حالت میں بھی اطمینان نہیں ہو سکتا۔ اس خیال سے کسلمانوں اور

انگریزوں کے تعلقات پہلے ہی خوشگوار نہیں۔ بید صاحب کو یہ خیال
 گزرا کہ اس کتاب سے ان کے مزید ناخوشگوار ہونی کا ڈر ہے۔ اس وجہ
 سے انہوں نے اس کتاب پر سخت نکتہ چینی کی۔ اور ہنٹر کی خیال آرائی کی
 بدلائی تردید کی۔ یہ رپورٹ پہلے پائونیئر میں چھپا۔ پھر اردو میں ترجمہ ہو کر
 سوسائٹی اخبار کی ۲۴ نومبر ۱۸۶۲ء سے ۲۳ فروری ۱۸۶۲ء تک کی
 ۱۴ اشاعتوں میں شائع ہوا۔

سربید کے نمایاں افکار و تصورات

سربید احمد خاں کے فکر و عمل کے اصل میدان دو تھے، مذہب اور سیاست ان کے علاوہ اگر کچھ تھا بھی، تو وہ بھی ان کے مذہبی اور سیاسی خیالات کے تابع تھا۔ ان کی ادبی حیثیت بھی درجہ ہر لحاظ سے مسلم اور ثابت شدہ ہے، اس معنی میں ثانوی اور ضمنی ہو جاتی ہے کہ انہوں نے انشا اور ادب کو بھی مقصد اولین قرار نہیں دیا۔ ”علم ادب“ ان کے نزدیک محض تفریحی مشغلہ نہ تھا، بلکہ ان کیلئے یہ چند مخصوص خیالات و عقائد کے اظہار کا وسیلہ تھا۔ وہ ادب کو مقاصد زندگی کا متمتع اور آرزو کار سمجھتے تھے۔ ہر چہند کہ ان کا اپنا ادبی سرمایہ خالص ادبی معیار سے قابل ذکر ادبوں میں شمار ہو سکتا ہے۔ اور ان کی انشاء اور ان کا طرز بیان، ان کی نثر اور ان کی مفتالہ نگاری، غرض ان کا کل سرمایہ تخریر اردو زبان و ادب کا قیمی اور ناقابل فراموش حصہ ہے۔ پھر بھی یہ کہنا غلط نہیں کہ وہ اصولاً ایک سیاسی مفکر اور مذہبی مصنف تھے۔ بلکہ اگر زیادہ غور سے دیکھا جائے تو وہ دراصل ایک

۱۔ سربید تقریباً ہر جگہ ادب کو ”علم ادب“ اور انشا کو ”علم انشا“ لکھتے ہیں۔ یہ شاید علوم و فنون کی پرانی تقسیم کے ماتحت ہے۔ ادب اور علم ادب کے قدیم تصور کے متعلق ملاحظہ ہو میرا مضمون ادب کا قدیم تصور، رسالہ مشرب، کراچی ۱۹۵۳ء

سیاسی بصیرتی تھے۔ ان کے مذہبی اور مجلسی نظریے مخصوص سیاسی عوامل کے زیر اثر معلوم ہوتے ہیں۔ تاہم ان کے مذہبی مصنف ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ پس ان کے تمام تصنیفی کارناموں کو سب سے پہلے ان کے عفت مذہبی سیاسی اور افکار دینی کی روشنی میں جانچنا اور پرکھنا چاہیے۔ کیونکہ ان کی ادبی حیثیت ان کی سیاسی حیثیت کے تابع ہے۔ ان کا اسلوب بیان اردو نثر کی تاریخ میں جس بلند مقام کا حامل ہے، اس کی ایک بڑی مینادیہ بھی ہے کہ وہ دورِ جدید کے اولین بڑے سیاسی مفکر کا اسلوب ہے۔ اگرچہ خالص ادبی لحاظ سے بھی اس کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور وہ دورِ حاضر کے بہت بڑے مصنف اور اردو نثر کے جدید معیارِ اول ہیں۔

۱۔ سر سید نے یہ بحث تہذیبِ اخلاق میں کئی مرتبہ اٹھائی ہے۔ تہذیبِ اخلاق کے مقاصد کے سلسلہ میں انہوں نے لکھا ہے کہ مذہبی بحث اس پرچے کا مدعا نہیں بلکہ چونکہ ہندوستان میں مسلمانوں نے مثل ہندوؤں کے مذہب، تمدن اور معاشرت متحد سمجھ رکھا ہے.... اس لئے مجبوراً مذہبی بحث کرنی پڑ جاتی ہے۔ ورنہ اس پرچے میں ہم کو عقائد و مسائلِ مذہبی سے بحث کرنا مقصود نہیں، مضامین تہذیبِ اخلاق۔ ج ۲ ص ۸۰ اس کے باوجود سید صاحب نے مذہبی مسائل پر مقالے اور گفتیں لکھیں۔ اس لئے ان کو مذہبی مصنف قرار دینا بے جا نہیں جس کا آغاز سید نے ہی کیا تھا۔ اس کے بعد ہندوستان میں مغربی خیالات و افکار کا نفوذ و اثر پھیلتا اور بڑھتا ہے۔

سرسید جس صدی کے مصنف ہیں وہ اصولاً بحث و مناظرہ کی صدی ہے۔ اس میں مشرق و مغرب، قدیم و جدید، بدعت و سنت، شاہی اور جاگیرداری، مذہب اور سائنس، جبلت اور عقل غرض ہر شعبہ علم و عمل میں ایک طرح کا تقادم نظر آتا ہے۔ سید صاحب ایک باعمل اور اثر پذیر شخص تھے۔ ان جیسے اثر پذیر شخص کے لئے یہ عقلاً ممکن نہ تھا کہ وہ محض بے فکرے تماشائی، کاپارٹ ادا کرتے، یا گرو و پیش سے بے نیاز ہو کر دنیا پر ایک نفر کی نظر ڈالتے اور آگے بڑھ جاتے۔ وہ خانہ نشین اخبار بین نہ تھے۔ وہ انقلاب کے داعی اور سپاہی تھے۔ اس لئے انہوں نے پرجوش داعیوں اور جنگ آزما سپاہیوں کی طرح فکر و عمل کی اس آویزش میں غمی حصہ لیا۔

انیسویں صدی کی اس آویزش کے وہ بڑے معرکے جو اس موقع پر قابل ذکر ہیں دو ہیں اول عقل اور مذہب کی معرکہ آرائی، دوم، مذہب اور سیاست کا تقادم۔ ان دونوں معرکوں میں ہم سرسید کو ایک پرجوش داعی اور سپاہی کی حیثیت سے سرگرم عمل پاتے ہیں۔

اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ ہندوستان میں مذہبی تقادم کی جدید تحریکوں کے اولین علمبردار عیسائی مشنری تھے۔ اہل یورپ کی ملکی فتوحات کی وسعت کے ساتھ ساتھ ہم عیسائی مبلغوں کی تبلیغی سرگرمیوں کو بھی بڑھتا اور پھیلتا ہوا دیکھتے ہیں۔ درحقیقت ان سرگرمیوں کا اصلی محرک اہل یورپ کا نظریہ خیال تھا کہ ہندوستان میں عیسائی سلطنت کے زیر اثر ایک سچی کلیسا (استقفیہ) کی بنیاد رکھی جائے۔ اس دمانے کے عیسائی کشور کش جہنوں نے

ہندوستان کے جنوب اور مشرق میں اپنا تسلط جمایا تھا۔ دین اور سیاست کو ایک دوسرے سے الگ تصور نہ کرتے تھے۔ چنانچہ مغرب سے آتے ہوئے اولین قسمت آزمائشاً پرتگیز، فرانسیسی اور کمپنی کے انگریز فرماں روا بابتدیر کشور کشا بھی تھے اور پر جوش عیسائی مبلغ بھی۔ اس وجہ سے ان عیسائی مشنریوں کی تبلیغی کوششیں اتنی بے ضرر نہ تھیں، جتنا کہ ان کو بعض اوقات سمجھ لیا جاتا ہے سچ یہ ہے کہ ان کی سرگرمیوں سے ہندوستان میں رائج شدہ تمام ادیان و مذاہب کو حقیقی خطرہ تھا۔ مگر اسلام پر مشنریوں کے حملوں کی نہایت زیادہ منظم اور زیادہ سخت تھی۔ اسلئے کہ اسلام اور عیسائیت دونوں سامی الاصل مذاہب تھے، اور دونوں کی بنیادی اصطلاحات کسی حد تک مستند اور ہمہ مانوس ہونیکے علاوہ دونوں کے عقائد و ارکان کا معتد بہ حصہ باہم مشترک بھی تھا۔ اس وجہ سے اوروں کے مقابلے میں مسلمانوں کو مغالطہ میں ڈالنے کی کوشش زیادہ کامیاب ہو سکتی تھی۔ اس کے علاوہ یہ ایک سیاسی حربہ بھی تھا کیونکہ ہندوستان میں اسلامی سلطنت کے اثرات کو دور کرنے اور اس کے دوبارہ وجود میں آنے کے امکانات کو ختم کرنے کیلئے بے حد ضروری سمجھا گیا تھا کہ مسلمانوں کے دینی اور مذہبی احساس کو جہاں تک ممکن ہو مٹا دیا جائے۔ تاکہ دینی تنظیم کی ابستری کے ساتھ ساتھ ان کی سیاسی یک جہتی بھی ختم ہو جائے۔ بنابرین عیسائی مبلغوں کے سامنے اس صدی کا غالباً سب سے بڑا منصوبہ یہی تھا کہ عیسائی پرچم کے زیر سایہ (اور بوقت ضرورت عیسائی تلواروں کے بل بوتے پر) ہندوستان سے اسلام کے اثر کو بالکل ناکل

کر دیا جائے۔

عیسائی مشنریوں کی ان سرگرمیوں کی وجہ سے ہر طرف مذہبی مباحثوں کے دروازے کھل گئے۔ اس کے زیر اثر جہاں خود مسلمانوں کے اندر فرقہ بندی کی جنگ زیادہ مشتعل ہوئی، وہاں ہندوؤں میں بھی مذہب کے متعلق نئی جستجو اور چھان بین کی ابتداء ہوئی۔ بنگال میں راجہ رام موہن رائے نے (جو ایک روشن خیال شخص تھا اور فارسی کا مصنف بھی تھا) ہندو دھرم کی قدیم روایات سے کسی حد تک منقطع ہو کر ایک نئے سلسلہ خیال کی بنیاد رکھی، جس کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ تمام مذاہب اصلً ایک ہیں۔

اس کے کچھ عرصہ بعد پنجاب میں سوامی دیانند نے ہندوؤں میں ’سوریت‘ یا ہندو عصیت کی روح بیدار کر کے غرض سے آریہ سماج کی تشکیل کی جس کو رام موہن رائے کے منفعل اور مرعوب نظریہ ہندوئیت کے مقابلے میں ہندو ذہن کو زہیم عسکری، جارحانہ فعلیت سے تعبیر کیا جاسکتا ہو۔ ہندوویت کی یہ نئی شکل ایک دودھار والی تلوار سے مشابہ تھی۔ اس تحریک کے ذریعہ ایک طرف ہندوؤں کو یہ بتایا گیا کہ دنیا کی بہترین تعلیم ہندو مذہب سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری طرف غیر ہندو مذاہب پر تنقید کے ذریعہ (غیر مذاہب کے مقابل میں) ہندو مت کی برتری کا احساس پیدا کیا اس تحریک کی زو عیاسیت کے علاوہ اسلام پر بھی پڑتی تھی۔

اگرچہ یہ سب قوتیں لک میں مذاہب کی تنقید و تقابل کا کام کر رہی تھیں مگر ان مذہبی تحریکوں میں اتنی قوت اور شدت نہ تھی کہ ان کی وجہ

سے مسلمانوں کے دل میں دین کی حقانیت کے بارے میں کچھ شبہ پیدا ہو سکتا ہو، بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ غیر مذاہب کے (مذہبی نوعیت کے) حملوں کے وجہ سے مسلمانوں کی مذہبی عصیت کو ایک حد تک فائدہ پہنچا۔ اور انہیں اس بات کا موقع ملا کہ وہ اسلام کو ایک بار پھر مذاہب عالم کے مقابلہ میں جانچ تول کر دیکھ سکیں۔ اسلام کو ہندوؤں کی مذہبی یلغاروں سے کچھ زیادہ خطرہ نہ تھا۔ اس طرح شاید عیسائیوں کی تبلیغی سرگرمیوں سے بھی عموماً مسلمانوں پر کچھ اثر نہ پڑتا تھا۔ مگر اسلام کیلئے سب سے زیادہ خطرناک آزمائش وہ تھی جو انیسویں صدی میں یورپ کے علمی افکار کی صورت میں ہندوستان میں نازل ہوئی۔ یہ علمی افکار وہ تھے جن سے مذہب یورپ میں اس سے قبل نیم جان ہو کر دم توڑ رہا تھا۔ یورپ میں علوم اجتماعی کی ترقی کے ساتھ ساتھ جن کی بنیادی عقل محض کے علاوہ سائنس کے تجربات و مشاہدات پر رکھی گئی تھی، مذہب کی الہامی بنیادوں پر بھی شدید حملے ہوئے اور عیسائیت (بلکہ ہر مذہب) کو عقل اور منطق کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا۔ ہندوستان میں ان مغربی افکار کی اشاعت سے اسلام کو حقیقی خطرات سے دوچار ہونا پڑا۔

اس دور کے اہم علمی نظریات

ان مسائل و تصورات کی فہرست زیادہ لمبی نہیں، جن سے اس زمانے کے عام ہندوستانی مصنف (بشمول سرسید) بہت متاثر ہوئے۔ ان افکار میں سب سے زیادہ اہمیت عقل پسندی کو حاصل ہے جو ہندوستان

میں یورپ سے پہنچی۔ یورپ اس زمانہ میں قدیم روایات کی شکست و ریخت میں مصروف تھا۔ اس زمانے میں عموماً تسلیم کر لیا گیا تھا کہ حقیقت تک رسائی اور اس کے ادراک کا سبک بڑا ذریعہ اور معیار عقل ہے۔ اسی طرح قوانین فطرت کا مشاہدہ اور تجزیہ بھی اس صدی کا ایک بڑا موضوع تھا۔ فطرت یا نیچر جس کا تذکرہ سربید کی تصانیف میں بکثرت ملتا ہے، ایک نہایت وسیع اور کسی حد تک ناقابلِ گرفت اصطلاح ہے۔ مگر بالعموم اس سے وہ ابدی اور ازلی قوانین مراد لئے جلتے تھے جو نظام کائنات میں جاری اور نافذ ہیں۔ ان کو صرف تجربہ اور تجزیہ عقلی کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے مگر حق یہ ہے کہ اس زمانے کا یورپ خود بھی اس اصطلاح کی صحیح اور معین تعریف پیش نہیں کر سکا۔ چنانچہ کہیں اس سے مراد وہ ابدی قوانین ہیں جو نظام کائنات کے باطن میں کار فرما ہیں، کہیں اس کے معنی فطرت کے خارجی مظاہر اور ان کی رنگارنگی ہے۔ کہیں انسان کے فطری رنگ طبیعت اور جبلت کو نیچر کہا گیا ہے کہیں اس سادہ اور بے بوٹ ذہنی اور طبعی حالت کو نیچر کہا گیا ہے، جس میں خارجی تصرف کم سے کم واقع ہوا ہو۔ غرض فطرت اور نیچر کے مفہوم میں بڑا تنوع پایا جاتا ہے گویا یہ لفظ اس صدی کا ایک طلسمی لفظ تھا جس کا جادو بڑا اثر رکھتا تھا۔ اس سے یورپ کے مفکر اور ادیب اتنے مسحور تھے اور عصری ادب کی روح اس سے اس درجہ سرشار تھی کہ کچھ عرصے کیلئے نیچر اور فطرت کی اصطلاح یورپ کے ذہن و فکر کی سب سے بڑی تکیہ بن گئی تھی۔ اور جب یورپ کی یہ سوغات ہندوستان میں پہنچی تو یہاں بھی اس کے طلسم نے غیر معمولی اثر

دکھایا۔ اور سرسید اور ان کے رفقاء نے اہل مغرب کی طرح نہ صرف اس کا استعمال کیا بلکہ ایک بڑی مدت تک اس کو سر آنکھوں پر رکھا خصوصاً سرسیدؒ حالیؒ شبلیؒ پر اس کے اثرات نمایاں شکل میں نظر آتے ہیں۔ اس صدی کے ہندوستان کی ترقی اور ارتقاء کے مغربی نظریوں نے بھی بڑا متاثر کیا۔ اس خیال کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی ایک متغیر شے ہے، اور تغیر سے مراد یہ ہے کہ زندگی ہر لحظہ ایک نئے روپ میں (اور عموماً حسین تر روپ میں) ہمارے سامنے منظر کشی ہوتی رہتی ہے۔ ان روپوں کی منت نہی تبدیلی کا نام ترقی ہے اس کے علاوہ یہ بھی کہ زمانہ آگے کو بڑھ رہا ہے اور جو قدم آگے بڑھ چکا ہے وہ پیچھے نہیں ہٹ سکتا۔ پس زندگی اپنی فطری سادگی سے ترقی پذیر ہو کر مرکب اور رنگارنگ پٹیوں کی طرح پھیل رہی ہے۔ یورپ میں ترقی کے اس نظریے کو ڈارون کے نظریہ ارتقاء سے بھی تقویت ملی، جس نے مشاہدہ اشیا اور تجربہ کے ذریعے یہ ثابت کر دکھایا، کہ ارتقاء نوعی ایک علمی اور طبیعی حقیقت ہے۔ اور اشیا محض جامد اور قائم جا بر فرویے اور انواع نہیں بلکہ تغیر پذیر اور ترقی پذیر اجسام ہیں جن کی ہیئتیں تدریجاً متغیر اور ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ یہ نظریے علمی معجزے سے کم نہ تھے، چنانچہ ان علمی معجزوں نے یورپ کی فکری زندگی میں انقلاب عظیم برپا کر دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فاضل طبیعیات اور حیاتیات سے باہر ادبیات اور علوم کو بھی اکھپانے سے ناپا جانے لگا۔ یہاں تک کہ دین اور مذہب اور فکر و نظر کے دوسرے شعبوں کو بھی ارتقاء نوعی کے اصولوں کی روشنی میں دیکھا جانے

لگا اور چونکہ اس دور کا ہندوستان تقریباً ہر معاملہ میں مغربی اثرات سے شدید طور پر متاثر ہو رہا تھا اس لئے لازماً اور قدرتنا اس نظریہ خاص میں بھی نقش پذیر ہوئے بغیر نہ رہا۔

ترقی اور ارتقا کے ان نظریوں سے سرسید اور ان کے رفقاء بھی بے حد متاثر ہوئے مگر یہ امر قابل غور ہے کہ سرسید کو ارتقا سے زیادہ "ترقی" کی اصطلاح مرغوب و محبوب تھی۔ میرا قیاس ہے کہ سرسید کی طبیعت کو ارتقا کے نوعی کے تصور میں کوئی جاذبیت نظر نہ آتی تھی۔

اس زمانے کے ہندوستان میں اجتماعیات، سولینریشن، تہذیب اور کلچر کے مغربی تصورات نے بھی خاص اثر دکھایا اور سرسید اور ان کے رفقاء نے ان کی اشاعت میں خاص حصہ لیا۔ بلکہ شاید صحیح تر یہ ہے کہ سرسید اور ان کے رفقاء ہندوستان میں جدید نظریہ تہذیب کے سب سے بڑے مبلغ اور داعی تھے۔ اس خیال کی تصدیق اس بات سے ہو سکتی ہے کہ انہوں نے رسالہ تہذیب الاخلاق میں تہذیب کے موضوع پر بہت سے مقالے لکھے ہیں۔ انہیں اس موضوع سے اتنی دلچسپی تھی کہ شدید غلط فہمیوں کے خطرے کے باوجود انہوں نے تہذیب اور اس کے جدید تصور کی بحث کو جاری رکھا اور براہِ ان اعتراضات کا جواب دیتے رہے جو پرانی روایات کے علمبرداروں کی طرف سے کئے جاتے تھے۔

یہ میلہ اہم مسائل جو سید کی تحریروں میں روح کی طرح موجود ہیں۔ ان افکار کی قدر و قیمت کی بحث طویل ہے۔ مگر مختصراً یہ ہے کہ جہاں

ان تصورات نے فکر و نظر کی حدود کو وسیع کیا، اور اجتماع کے مادی انتفاعی مسائل کے حل میں مدد دی، وہاں ان سے زندگی کی جذباتی اور روحانی بنیادوں کو بہت ضعف پہنچا۔ ان خیالات سے ان عقائد کو بھی نقصان پہنچا جو دین کے زیر اثر انسانی زندگی کی غایت اور اعمال انسانی کے منتہا کے متعلق لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو چکے تھے مبنیہم اور مل کے انتفاعی فلسفے نے ان سب اقدار کو بدل دیا۔ اس کی وجہ سے نجات اخروی کی جگہ موجودہ زندگی کے اجتماعی راحت و آرام نے لی اور مذہب بلکہ اکثر اخلاقی قدروں کے متعلق شک اور تردید پیدا ہو گیا۔

یہاں تک کہ خود مذہب میں اس کا مادی تصور اس کے روحانی نصب العین پر غالب آگیا۔ اور اس خیال نے اتنی طاقت حاصل کر لی اور یہ یقین محکم ہو گیا کہ کسی سچے مذہب کو دنیاوی اور مادی منافع کے اعتبار سے مفید ہونا چاہیے۔ گویا مذہب صرف دنیاوی نفع کیلئے ہے اور اس کا کوئی دوسرا پہلو نہیں۔ یہ اس خیال کی عین ضد ہے کہ زندگی کا منتہا خدا تک پہنچنا اور روحانیت کی تکمیل ہے، اور یہ وہ مقصد ہے کہ اگر اس کیلئے مادی منافع اور دنیاوی خوشحالی کی قربانی بھی کرنی پڑے تو کر لینی چاہیے۔ گویا پہلے پڑا نجات اخروی اور روحانی تکمیل کی طرف جھکتا پڑے اب مادی منافع اور دنیاوی فوائد کی طرف جھکتے لگا۔ پہلے خدا شناسی عین مقصود تھی، اب خود پروری اور تن پروری مقصد کبرای قرار پائی۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانے میں عقلی نقد و جرح نے وحی و الہام جیسی غنیمت مرئی اور وجدانی حقیقتوں کو مشکوک

بنادیا اور مذہب کے ماقوق العقل اور مادی حصہ کو مشتبہ بنا کر ثبوت اور اس کے روحانی کمالات کو بھی غیبی یقینی ثابت کر دکھایا۔ یہ سب کچھ یورپ میں بھی ہوا اور اس کے زیر اثر ہندوستان میں بھی ہوا اور ہو رہا ہے مگر یہاں مقابلہ ذرا سخت تھا۔ اس لئے کہ یہاں کی فضا ذرا مختلف تھی۔ اس کے علاوہ یہاں ان تصورات کے پھیلانے والے بہت حد تک خود بھی ان کی حقیقت اور نوعیت سے بے خبر تھے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہ سرسید کے رفقاء میں سے بعض نامور افراد مثلاً وقار الملک، محسن الملک، حالی، شبلی اور نذیر احمد بھی ان نظریات کے متعلق کچھ گومگو میں تھے۔ چنانچہ ان کی تحریروں سے اس کے کافی ثبوت مہیا ہو جاتے ہیں۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ روشن ہوا کہ سرسید کے دور کے عظیم مذہبی مفکر تھے۔ وہ اس معنی میں مذہبی مفکر نہ تھے کہ انہوں نے دینی ادب کی گہرائیوں تک پہنچ کر اس کے معارف و حقائق کو از سر نو بیان کیا بلکہ اس معنی میں کہ انہوں نے مذہب پر بحیثیت مذہب نئے نقطہ نظر سے نگاہ ڈالی۔ یہ نقطہ نظر انہیں ماحول سے حاصل ہوا تھا۔ اور اس کے قائم کرنے میں خارجی اثرات نے بڑا کام کیا تھا۔ سرسید کا عقیدہ یہ تھا کہ مذہب کو علوم جدیدہ کی روح اور ان کے اصول سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ اس معاملے میں سرسید کی اصلاحی تحریک اس اصلاحی تحریک سے بالکل مختلف تھی جس کے علمبردار حضرت سید احمد مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا عبد القدوس گنگوہی وغیرہ تھے۔ ان کا نظریہ بین تزکیہ روحانی اور تصفیہ باطنی تھا۔ سرسید کا نصب بین خالص عقلی

اور علی تھا۔ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔

اب رہا سیاسی تصورات کا معاملہ سو یہ داستان بڑی طویل ہے اس معاملے میں سرسید کے خیالات اور عقائد کے لئے حیات جاوید کے علاوہ حیات شبلی (سید سیدمان) موج کوثر (اکرام) ذکر شبلی (زبیری) سمتھ کی انگریزی کتاب جدید اسلام، بلجآن کی انگریزی کتاب — سید طفیل احمد منگلوری کی کتاب مسلمانان ہند کا روشن مستقبل کا مطالعہ مفید رہے گا۔ اس موقع پر مختصر یہ ہے کہ سرسید کی نظر میں دین اور سیاست دو جدا شعبے نہ تھے انہوں نے اپنے زمانے کے سیاسی مسائل کو حل کرتے وقت دین سے امداد لی اور سیاسی مغائرتوں کو دور کرنے کے معاملے میں بھی مذہب کی سند لی۔ اس معاملے میں ان کا نقطہ نظر سراپا مذہب معلوم ہوتا ہے — سیاست کی بحثوں میں غالباً انہوں نے تمدنی، جغرافیائی، اقتصادی اور عقلی معیاروں کو بہت کم مد نظر رکھا ہے۔ حالات زمانہ کے ماتحت ان کا مطمح نظر ملکی اور جغرافیائی کم تھا۔ دینی اور مذہبی زیادہ تھا — اور یہ شاید ہندوستان کی پرتوجہ سیاسی فضا میں قدرتی بھی تھا — ان کے تصورات کی یہ عجیب خصوصیت ہے کہ انہوں نے اصولاً دین کو دنیا کا پاسبان بنا کر پیش کیا ہے۔ مگر سیاست میں وہ دین کے پاسبان ہیں اور سیاسی مسائل کو مذہبی اور دینی زاویہ نظر سے الگ نہیں کر سکتے۔ یہ صاف ظاہر ہے، کہ وہ سرسید جو دینی امور میں مغربی نظریات سے قدم قدم پر استفادہ کرتے ہیں سیاست کے معاملے میں یوں معلوم ہوتا ہے گویا انہوں نے یورپ کے سیاسی تصورات کا تام تک

نہیں سنا۔ ان کا نظریہ وطنی کم نمی زیادہ تھا۔

سر سید کے افکار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ قدیم کے مقابلہ میں جدید اور ماضی کے مقابلہ میں عہدِ حاضر سے زیادہ وابستہ ہیں۔ انہوں نے اپنی تفصیلی زندگی کے ایک خاص دور میں تاریخ نگاری کی طرف توجہ کی تھی اور وہ بعض صلاحیتوں کی بنا پر اچھے مورخ بھی بن سکتے تھے۔ مگر انہوں نے مستقلاً تاریخ نگاری کا مشغلہ اختیار نہیں کیا، ان کا ذہن تجدید پسند تھا۔ اسی کے زیر اثر انہوں نے عہدِ حاضر کے مسائل کی طرف زیادہ توجہ کی اور علم و ادب کے جن موضوعوں پر لکھا ان میں اصلی مقصد یہی رکھا کہ جہاں تک ہو قوم و ملک کی موجودہ حالت درست ہو۔ آثار و اوصاف سے قطع نظر ان کی سب کوششوں کی غایت یہی تھی یہاں تک کہ تفسیر القرآن اور تبیین الکلام جیسی علمی کوششیں بھی اسی محور کے گرد گھومتی ہیں۔ ماسکِ حاضرہ سے سر سید کی دلچسپی کا قوی ترین ثبوت ان کے مضامین تہذیب الاخلاق میں موجود ہے۔ وہ اردو کے اولین نامور مقالہ نگار تھے۔ اور ظاہر ہے کہ مقالہ نگار اس وقت تک نامور اور مقبول نہیں ہو سکتا جب تک اسے اپنے سامنے کی زندگی سے خاص دلچسپی نہ ہو۔

تعلیم میں سر سید کے خیالات تجدید کی ہمہ گیر شہرت کے باوجود کچھ زیادہ جدید نہ تھے سائنس کی ترغیب اور انگریزی زبان کی تعلیم اگرچہ اس زمانے کے اعتبار سے بڑے انقلاب انگیز خیالات تھے مگر حق ہے کہ وہ تعلیم کے معاملہ میں اتنے انقلابی نہ تھے جتنا ان کو سمجھ لیا گیا ہے۔ عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سر سید انگریزی تعلیم پھیلانا چاہتے تھے اور ملک کے بعض دوسرے عناصر خصوصاً علماء

انگریزی تعلیم کو مذہباً ناجائز سمجھتے تھے مگر یہ رائے منصفانہ نہیں۔ انصاف یہ ہے کہ اس معاملے میں علما کو اختلاف سرسید کے مذہبی عقائد سے یا پھر انگریزی تمدن سے تھا۔ ان کو انگریزی تعلیم سے اختلاف نہ تھا۔ لیکن چونکہ سرسید انگریزی تعلیم پھیلائیے تھے اس لئے یہ معاملہ الجھ کر رہ گیا اور بہت سے مخالف پیدا ہو گئے۔ سرسید انگریزی تعلیم پھیلانے میں حق بہ جانب تھے مگر انگریزی تمدن سے متعلق ان کے خیالات تعلیمی منصوبوں سے کچھ اس طرح بدل گئے تھے کہ اختلاف بالکل قدرتی تھا۔ اسی طرح سرسید نے عربی تعلیم اور قدیم مدارس کے خلاف تہذیب الاخلاق میں بہت سخت مضامین لکھے۔ اس سے بھی ان کے خلاف فضا پیدا ہوئی۔ تعلیم نسواں کے متعلق سرسید کے خیالات وہی تھے جو اس وقت کے عام مسلمانوں کے تھے۔ البتہ لڑکوں کی تعلیم کے متعلق وہ چاہتے تھے کہ ان کا علمی معیار وہی ہو جو کیمبرج اور آکسفورڈ وغیرہ میں ہے۔ اس کیلئے انہوں نے تمام عرصہ وجہد کی۔ سرسید احمد خان کے افکار نے ان کے زمانے کی تقریباً سبھی علمی اور ادبی تحریکوں پر اثر ڈالا۔ سیاست اخلاق اجتماعی تعلیم، تازعہ حقیقات، سیرت، مذہب، عرض تمام شعبہ ہائے تحریر ان سے متاثر ہوئے۔ ان سب موضوعات میں ان کی منصفانہ قابلیت ثابت شدہ اور تسلیم شدہ ہے، مگر بغیر غائر جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان کی تحریری سرگرمیوں کے محور صرف دو ہیں، اول دینی

۱۔ اس کیلئے شیخ محمد اکرام کی کتاب موزع کوثر کے علاوہ رسالہ امداد آفاق

از حاجی امداد علی (یونیورسٹی لائبریری)

مباحثِ دوم اجتماعی مسائل جن میں سوسائٹی کی تعلیم، اصلاح اور ترقی شامل ہے ان کی علمی اور ادبی حیثیت دوسرے درجے پر آتی ہے اگرچہ رتبہ کے لحاظ سے وہ دوسرے درجے کے ادیب نہیں، اسی سبب ہم سب سے پہلے ان کی دینی تصانیف کا تجزیہ کرتے ہیں۔

ان کی اہم دینی تصانیف میں خطباتِ احمدیہ تبیینِ الکلام اور تفسیر القرآن ان کے علاوہ انہوں نے دینی مباحث پر متعدد مضامین اور رسالے لکھے ہیں جن میں سے بیشتر رسالہ تہذیب الاخلاق میں شائع ہوئے۔

خطباتِ احمدیہ

سر سید کی تمام تصانیف میں سے خطباتِ کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ اس کی تصنیف کی تحریک سرچشمہ ان کی عقیدتِ رسولؐ اور بے پناہ جذبہٴ محبت ہے، اس کتاب سے سر سید کی کوئی ذاتی یا سیاسی غرض وابستہ نہیں کی جاسکتی اس میں سر ولیم لیور کے ان اعتراضات کا جواب ہے، جو انہوں نے اپنی کتاب
LIFE OF MOHAMMAD میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کئے تھے۔ سر سید نے یہ کتاب انگلستان میں بیچ کر بھی۔ انہوں نے ایک خط لکھا ان دنوں ذرا قدرے دل کو شورش ہے ولیم لیور صاحب کی کتاب کو میں دیکھ رہا ہوں، اس نے دل کو جلا دیا اور اس کی نا انصافیاں دیکھ کر دل کباب ہو گیا۔ اس کیلئے سر سید نے

جو کچھ کیا۔ اس کی تفصیل ان کے خطوط میں موجود ہے۔ انہوں نے لکھا: کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ ہو جائے اور میں فقیر بھیک مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے پھر لکھا مواظ احمدیہ کے لکھنے میں شب و روز مصروف ہوں۔ اس کے سوا کچھ خیال نہیں۔ جانا آنا، جنا سب بند ہے۔

یہ کتاب اس زمانہ میں تصنیف ہوئی جب سر ولیم میور صوبے کے حاکم اعلیٰ تھے۔ اس حاکم کا خوف کسی طرح مانع نہیں آیا خطبات کی تالیف میں مصروف خدمت علم کا مقصد کم ہے۔ صنمیر اور عقیدت کی اطاعت زیادہ ہے۔ اسی صمیمیت اور خلوص کے سبب ہم اس کتاب کو ان کی سب تصانیف میں بلند ترین درجہ دینے پر مجبور ہیں۔

خطبات کے مصنف کو اعلیٰ تحقیقات کا دعویٰ نہیں۔ تاہم اپنے وسائل کی حد تک اس میں تحقیق کی کمی بھی نہیں۔ اس کتاب کو ہم باقاعدہ سوانح عمری بھی نہیں کہہ سکتے۔ یہ مختلف مضامین کا مجموعہ ہے جس میں سوانح دوبارہ برس تک کے علاوہ دوسرے مباحث مثلاً عرب کا جغرافیہ، انجیل کی بشارتیں، معراج وغیرہ کی حقیقت بھی موجود ہے۔ اس میں سیرت (آنحضرتؐ کی حیاتِ پاک) کے اصول سے عالمانہ بحث ہے۔ جدید زمانے میں باقاعدہ طور پر شاید سب سے پہلے سر سید ہی نے سیرت کے اصول اور مبادی پر نظر ڈالی ہے۔ یہ بھی اردو میں ان کی ادبیات میں سے ہے۔ سر سید نے خطبات احمدیہ لکھ کر جن علمی اصولوں کی بنیاد رکھی، یا جن رجحانات کو ترقی دئی ہے وہ یہ ہیں :

۱۔ سیرت کے مآخذ کی تنقید اور چھان بین۔

- ۲۔ انجیل وغیرہ سے قرآن کی صداقت کے ثبوت پیش کرنا۔
- ۳۔ عرب کے جغرافیائی حالات اور نسل معلومات کی تحقیق۔
- ۴۔ تحقیق علمی میں مغربی مصنفوں کی کتابوں سے فائدہ اٹھانا۔
- ۵۔ اسلام کی تمدنی حیثیت کا مطالعہ۔

سر سید کی اس کوشش نے علم کے دائرے میں مشرق اور مغرب کے فصل کو یکم کیا۔ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب پر بھی ہمدردانہ منظر ڈالنے کی دعوت دی، اور حقائق تک پہنچنے کیلئے عقل اور مشاہدے کے استعمال کی حوصلہ افزائی کی۔

سر سید کے یہ رجحانات بعد میں بہت نمایاں ہو گئے، مگر ان کی داغ بیل اس زمانہ میں پڑ گئی تھی۔ البتہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی تفسیر القرآن کے برعکس (جو آخری زمانے کی تصنیف ہے) خطبات میں روایات کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اور عقلی دلائل سے زیادہ حدیث و قرآن کی سند لاتے ہیں۔

سر سید کا طریق بحث اس کتاب میں بھی مناظرانہ نہیں حق پسندانہ ہے۔ نیچر سے دلچسپی کے آثار اس کتاب میں بھی کافی ہیں۔ دین کے قطعی اصولوں پر بحث و تبصرہ بھی کیا گیا ہے۔

تمہیدیں الکلام

سر سید کی یہ تصنیف اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس کے ذریعے انہوں

نے تقابلی مذاہب کی منصفانہ اور حق پسندانہ تحریک کو ابھارا۔ دوسرے مذاہب کے مقدس کتابوں پر بحث و مذاکرہ منظر ڈالنے کا جو طریقہ رائج تھا اس کو یکسر بدل دیا اور بائبل کی یہ تفسیر لکھ کر بتایا کہ تمام مذہبی کتابیں اصولی لحاظ سے ایک ہی سرچشمہ فیض سے جاری ہوئی ہیں۔

انسانیات (HUMANITIES) کے مطالعہ کے سلسلہ میں سرسید کی یہ کتاب ایک قابل قدر علمی کوشش ہے۔ اس کے اسخر میں جو علمی ضمیمے ہیں ان سے اس کی اہمیت اور بھی زیادہ ہو گئی ہے۔

ہجری اور عیسوی سنوں اور مہینوں کے درمیان مطابقت دکھا کر ایک ضمیمہ میں ان کی تقویم پر پیش کی گئی ہے۔ ان سب کوششوں سے سرسید کے ذہن کی دشوار پسندی اور غار اشکانی کے ثبوت ملے ہیں، وہ غلط فہم اٹھان اور نمایاں کاموں کی تکمیل کیلئے طبعاً آمادہ رہتے ہیں: ”کوہ کنی“ ان کا خاصہ طبعی تھا۔
 تبیین الکلام بھی ”کوہ کنی“ سے کم کارنامہ نہیں۔ جب ہم اس کے PLAN پلان یا منصوبے کی مشکلات پر غور کرتے ہیں تو سرسید کی ہمت اور اولوالعزمی پر حیرت ہوتی ہے۔

تبیین الکلام کی بحر روح کے تقریباً وہی خصائص ہیں، جو ان کی دوسری تصانیف کے ہیں۔ مگر اس میں وسعت مشربی اور وسیع انجیلی کی لہر کچھ

۴ یہ اس طرح کی چیز ہے جس طرح (W. H. AIG) کی جدول یا WISTERFIELD کی تقابلی جدولیں ہیں۔

زیادہ تیز ہے۔ اس میں ماحول سے مصالحت کا جذبہ بھی کچھ زیادہ کارفرما ہے اور عقل و فطرت پر اعتماد بھی زیادہ ہے، مگر ایک بات یہ ہے کہ سرسید نے موجودہ بائبل کو لائق اعتماد اور مستند قرار دے کر اپنی گراں قدر سعی کی اہمیت خود کم کر دی ہے۔ اس سے یہ کمزوری پیدا ہو گئی ہے کہ علوم اجتماعی کے مقابلے میں جو اعتراض بائبل پر وارد ہوتے ہیں وہ قرآن پر خود بخود وارد ہو جاتے ہیں عقل اور نیچر پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کا نتیجہ ہے۔

تبیین الکلام کی علمی اہمیت یہ ہے کہ اس کے ذریعے قدیم جغرافیہ و تاریخ کے مطالعے کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ بائبل کے اشخاص اور مقامات کی چھان بین کا یہ فائدہ ہوا کہ قرآن مجید کے مقامات کی چھان بین کی طرف توجہ ہوئی ہے چنانچہ سید سیدمان ندوی کی کتاب ارض القرآن اسی تحریک کی مرہون منت ہو سید ذاب علی کی کتاب صحیفہ سماوی، اور ندوۃ المصنفین کی اسی طرح کی چند کتابیں اسی خیال کا رد عمل ہے۔

ادبی لحاظ سے تبیین الکلام کی یہ خصوصیت متطراتی ہے کہ اس کے فقرے بہت لمبے ہیں جن میں دلیل کے طویل سلسلے بڑے منظم طریق سے باہم مربوط کرتے گئے ہیں۔ حروف ربط اور عطف و اتصال کے حروف شرط و استدلال کا بڑا استعمال ہے۔ اس تصنیف میں سرسید کا ذہن بڑی فکری تنظیم اور منصوبہ بندی سے چلتا ہے اس میں دماغ کا عمل اور ورزش بہت زیادہ ہے۔

تفسیر القرآن

تفسیر القرآن سرسید کی آخری تصنیف ہے۔ اس لحاظ سے ان پختہ خیالات و رجحانات کی ترجمان ہے، جن تک سید صاحب اپنی آخری عمر میں پہنچ کر قائم ہو گئے تھے۔

اس تفسیر میں روایات سے بغاوت اپنی آخری حد تک پہنچ جاتی ہے اس میں اصول طریق کار اور نصب العین ————— سب کچھ پرانی تفسیروں سے مختلف معلوم ہوتا ہے، انہوں نے ان بحثوں کو نظر انداز کر دیا ہے، جن کی (ان کی رائے میں) دورِ حاضر کو ضرورت نہیں۔ اس تفسیر میں ان کے افکار کا محور یہ ہے کہ دین میں صرف قرآن مجید یقینی ہے باقی سب کچھ (حدیث اجماع اور قیاس) اصول دین بھی شامل نہیں۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ اسلام کا کوئی مسئلہ عقل اور اصول تمدن کے خلاف نہیں۔ اس تفسیر میں سرسید نے قرآن مجید کے جغرافیائی اور تاریخی عقیدوں کو حل کرنیکی کوشش کی ہے اور ان مسائل کو جن کے متعلق دورِ جدید کو کچھ اعتراضات تھے، عقل، فطرت اور تمدن کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ سرسید نے ناسخ منسوخ، معراج جسمانی جہاد، سود غلامی، تعداد ازواج آدم اور ابلیس کی کہانی، ملائکہ اور جنات، وفات مسیح، رویت ہارمی وغیرہ کے متعلق جہور کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

سرسید کی دوسری دینی تصانیف کی طرح یہ تفسیر بھی مقبول نہیں ہو سکی۔ مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس تصنیف نے آگے چل کر تحریک مطالعہ قرآن اور عام افکار دینی پر بڑا اثر ڈالا۔ مجموعی لحاظ سے سرسید

کے نام سے کوئی جماعت یا فرقہ منسوب نہیں۔ مگر ان کا دینی نظریہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مختلف اسلامی فرقوں کے عقائد کا جزو بن گیا ہے۔ چنانچہ ان کے بہت سے جدید مدرسے ہائے فکر خصوصاً احمدیت اور اہل قرآن وغیرہ کے نظام میں جبکہ پانچکے ہیں، مگر ان سب کے اہم نزائات یہ ہے کہ دینی مباحث میں عقلی اور مستند اصول کی پیروی یا استعمال ان کا وہ اصول ہے جس سے ان کے موافق اور مخالف سبھی متاثر ہوئے۔ چنانچہ اس کے گہرے اثرات بیان القرآن (مولانا محمد علی جماعت احمدیہ لاہور)، بیان القرآن (مولانا احمد دین امرت مسلمہ) تذکرہ (عنایت اللہ خاں مشرقی) تفسیر اقبول (حکیم احمد شجاع) یہاں تک کہ ترجمان القرآن (مولانا ابوالکلام آزاد) میں سنایاں طور پر موجود ہیں، سرسید کے اپنے زمانہ میں تفسیر حقانی اور اس قسم کی دوسری کشمکشیں تفسیر سید کی تردید میں ظہور میں آئیں مگر ان میں بھی رد و عمل کے اثرات پائے جاتے ہیں۔

بہر حال تفسیر سرسید افکار دینی کے نقطہ نظر سے ایک انقلاب آفرین تصنیف ہے۔ جس نے آئندہ کے رجحانات کے بدلنے اور ڈھالنے میں بڑا حصہ لیا۔ سید صاحب کی دوسری کتابوں کی طرح اس تفسیر نے دینی بحث و نظر کو روحانی سمت میں ہٹا کر عقلی سمت کی طرف متوجہ کیا ہے اور اس رجحان کو ترقی دیتی ہے کہ زندگی کی مادی قدریں ہی قابل اعتنا ہیں، باقی جو کچھ ہے منمنی ہے۔

سرسید کے اس نقطہ نظر سے ان کے اپنے رفتار نے بھی اختلاف کیا۔ چنانچہ مولوی چسٹرا غل کے سوا ان کے اکثر ہم کار شہابی و عثمانی الملک نذیر احمد، مولوی سیح اللہ وغیرہ ان سے الگ رائے رکھتے تھے بلکہ

سرید کے اس نقطہ نظر کا قومی ترین مخالفانہ ردِ عمل علامہ اقبال کے تصورات کی صورت میں ظاہر ہوا جن کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ حقائق کا کامل ادراک عقل سے نہیں بلکہ وجدان اور خاصۂ مذہبی سے ممکن ہے۔

تفسیر القرآن بحث و نظر کے اعتبار سے مربوط اور منظم اور اسلوب بیان کے نقطہ نظر سے دلچسپ اور اطمینان بخش تصنیف ہے۔ اس میں مذہبی اور علمی اصطلاحات کی وہ سمجھ باری نہیں جو عام طور پر تفاسیر میں ہوا کرتی ہے۔ اسیں انہوں نے بائبل کے بیانات سے فائدہ اٹھایا مذاہب کے تقابلی مطالعہ کی تحریک کو ایک قدم اور آگے بڑھایا ہے۔

سرید کی تاریخ نئے دہی

ہندوستان میں ادکار و تصورات کے سلسلے میں اگرچہ سرید کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے عقائدِ دینی کی عمارت کو نئی بنیادوں پر کھڑا کر نیکی کوشش کی لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے دین کے علاوہ علم و فن کے بعض دوسرے شعبوں میں بھی دلچسپی لی۔ اور ان کی ترقی اور توسیع کیلئے مجتہدانہ قدم اٹھائے۔ اس سلسلے میں ہم سب سے پہلے

۱۔ اس کیلئے لائحہ ہو میرا مضمون سرید کے ہم خیال علما کے دینی نظریے
مثلاً، اہلِ مذہب، ص ۱۰۸

ان کی تاریخ نگاری کا ذکر کرتے ہیں۔
 اگرچہ علم تاریخ اور آثار قدیمہ کی تحقیق کا ذوق مسلمانوں کا خاص ورثہ ہے
 اور اس لحاظ سے سرسید کا تاریخ کی طرف از خود توجہ کرنا کوئی اچھے کی بات نہیں
 مگر اس خاص علمی شاخ کی طرف انہیں جو تحریک اور توجہ ہوئی۔ اس کا ایک سبب
 یہ بھی تھا کہ ملک میں کچھ مدت سے انگریز حاکموں اور مصنفوں کے زیر اثر آثار قدیمہ
 کی تحقیق و انکشاف کی ایک خاص تحریک چل رہی تھی۔ جس کی وجہ سے سید صاحب
 کے تاریخی ذوق کو یقیناً تقویت ملی۔ اگرہے کاغذ وجود ملی کاغذ کی طرح اور اس سے
 بھی پہلے، اس زمانے کا ایک باوقار علمی مرکز تھا۔ اس کے چہند لائق طالبان علم
 نے اگرہے کی عمارتوں پر مفید اور پر از معلومات رسالے مرتب کئے تھے۔ مثلاً تقریحی
 العمارات، یا عمارات مستقر الحکومت، وغیرہ۔ یہ رسالے فارسی میں تھے۔ اسی طرح
 انگریزی میں نزل سیفین نے دہلی کے آثار قدیمہ پر کتاب لکھی اور کننگھم نے بھی اسی
 موضوع پر خامہ فرسائی کی ان سب کتابوں نے ملک میں علمی سرگرمیوں کی ایک نئی
 تحریک اٹھا دی تھی۔ سرسید بھی متاثر ہوئے۔ تاریخ نگاری کی اس عام تحریک
 سے قطع نظر سرسید کا تاریخی ذوق کسی حد تک سو روٹی بھی تھا ان کے اسلاف ملوعلی
 سے وابستہ تھے۔ اس سبب سے درباری مذاق کی اکثر چیزوں سے (جہاں میں
 تاریخ بھی شامل ہے) ان کا تعلق خاندانی روایات کے زیر اثر بھی تھا اس تعلق
 کی یادگار جام جم نام کا ایک رسالہ ہے۔

سید صاحب کی تاریخ سے لچپسی اس وقت تک برابر قائم رہی جب تک
 ان کی زندگی میں جدید سیاسی مذہبیت کا رنگ کچھ زیادہ گہرا نہ ہوا۔ ابتدائی

زمانے میں بھی مذاہب کے مباحث سے ان کو دلچسپی تھی۔ مگر اس کا رنگ مختلف تھا
 (جب تک کسی دوسرے مقام پر بیان ہوا ہے) سید صاحب کا ذہن اور ان کی
 تخلیقی صلاحیتیں تاریخ کیلئے موزوں تھیں۔ اگر وہ بہت بڑے مورخ نہیں
 بن سکے تو اس کا سبب یہ ہے کہ حالات و واقعات نے انہیں دوسرے مشاغل
 کی طرف متوجہ کر دیا۔ یہ مسلم ہے کہ انہیں گنتن کی کتاب زوال سلطنتِ روم بہت
 پسند تھی۔ اسی وجہ سے انہوں نے اس کا اردو ترجمہ کرایا جس سے شبلی نے بھی
 استفادہ کیا تھا، اس سے بھی ان کے تاریخی ذوق کا پتہ چلتا ہے۔ سر سید نے
 اپنی ان صلاحیتوں سے خطباتِ احمدیہ کے علاوہ بائبل اور قرآن مجید کے
 تاریخی حصوں کی ترتیب میں بھی بڑا فائدہ اٹھایا ہے مگر یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ
 تاریخ کی تعمیری اہمیت اور افادیت پر پورا پورا یقین نہ رکھتے تھے، اس کا
 اظہار ان کے اس دیباچے سے ہوتا ہے جو انہوں نے الامون (شبلی) کی اشاعت
 ثانی کیلئے اکتوبر ۱۸۸۹ء میں لکھا۔ تاریخ کو احیاء قومی کا ذریعہ بنانے کے متعلق
 ان کا خیال یہ ہے کہ بزرگوں کے قابلِ یادگار کاموں کو یاد رکھنا اچھا اور برا
 دونوں طرح کا پھل دیتا ہے ان کا یہ خیال روایات کے متعلق ان کے عام نقطہ نظر
 کے عین مطابق ہے۔ سر سید تاریخ نگاری میں بھی مقاصد اور ضروریاتِ وقتی
 کی احتیاط کے قائل تھے۔ اسی وجہ سے انہوں نے شبلی کو انفاروق کی تصنیف
 سے روکا تھا۔ اور ایک خط میں لکھا تھا۔ ہم دعا کرتے ہیں۔ کہ خدا کرے مولوی
 شبلی انفاروق نہ لکھیں۔ اس سلسلے میں سر سید اور نواب عماد الملک کے
 درمیان بھی خط و کتابت ہوئی۔ سر سید کو احتیاط یہ تھی کہ کہیں اس سے

فرق کی جنگ مشتعل نہ ہو جائے۔ اور ان مقاصد کو نقصان نہ پہنچ جائے، جو مدرسۃ العلوم سے وابستہ تھے۔ بہر حال غرض یہ ہے کہ سرسید تاریخ کے متعلق وہ اعتقاد نہ رکھتے جو مثلاً بشلی کو تھا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تاریخ جدید نقطہ نظر کی راہ میں رکاوٹ بھی ثابت ہو سکتی ہے۔

المامون کے دیباچے سے تاریخ نگاری کے فن کے متعلق سید صاحب کے خیالات کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔ انہوں نے جہاں بشلی کی تاریخ نگاری کے اصولوں کی (یعنی واقعات تاریخی کے اسباب کا کھوج لگانا — بادشاہوں کے اچھے یا برے سب کاموں کا درج کرنا واقعات سے زیادہ معاشرت پر زور دینا وغیرہ وغیرہ) تائید بلکہ تحسین کی ہے وہاں انہوں نے دو اصولوں بڑا زور دیا ہے۔ اول یہ کہ پرانی تاریخ کو جدید مذاق کے مطابق از سر نو مرتب کرنیکی ضرورت ہے، دوم یہ کہ ہر فن کیسے زبان کا طرز بیان جداگانہ ہے۔ تاریخ کی کتابوں میں ناول (قصہ)، اور ناول میں تاریخیانہ طرز کو کیسی ہی فصاحت و فراغت سے بڑھا گیا ہو۔ دونوں کو بر باد کرتا ہے۔ سرسید کے نزدیک میکالے کی تاریخ نگاری کا طرز پسندیدہ نہ تھا۔ کیونکہ اس کا طرز ادا شاعرانہ تھا۔ سرسید تاریخ کے طرز بیان میں بھی سادگی کو اہمیت دیتے ہیں اگرچہ کبھی کبھی تاریخی طرز بیان کا ایک عنصر ہے۔ تاریخ کے سلسلے میں سرسید کو سب سے زیادہ ہندوستان کی تاریخ سے لگاؤ تھا۔ انہوں نے ابوالفضل کی آئین اکبری کی تصحیح کی، اور اس پر حواشی لکھے جن کے مطالعہ سے ان کے ذوق تحقیق اور کاوش و جستجو کی عادت کا دلیرانہ انکشاف ہوتا ہے :

مولانا حالی نے حیات جاوید میں اسکی تفصیل دی ہے جس سے سر سید کے صحیح تاریخی نقطہ نظر اور ان کی دشوار پسندی کا اندازہ ہوتا ہے۔ آئین کے علاوہ سر سید نے ترک جہاگیر کی اور ضیاء الہی کی تاریخ فیروز شاہی کے صحیح ایڈیشن بھی شائع کئے۔ تاریخ میں سید صاحب کی اور بحیثیت تصانیف کچھ زیادہ نہیں زمانہ قیام بجنور میں انہوں نے تاریخ سرکشی بجنور کے نام سے ایک بیان واقع اور عام اسباب و بغاوت ہند پر ایک رسالہ لکھا جس میں ان کی واقعہ نگاری اور بیانیہ نگاری کے اچھے نمونے پائے جاتے ہیں۔ وہ جزئیات و تفصیلات کو منظم اور مرتب کر نیکافن خوب جانتے تھے اور ان کی فراوانی سے کبھی اکتاتے نہیں تھے اس کا اظہار ان کی اہم ترین تاریخی اور تاریخی تصنیف آثار الصنادید میں بھی ہوا ہے جو ان کے اولین کارناموں میں ہے۔

۱۔ علی گڑھ ۱۹۲۲ء ایڈیشن ص ۲۲

۲۔ غالب نے منظوم تقریظ میں (جسے سید صاحب نے قبول نہیں کیا تھا) سر سید کی اس کوشش کی صمیمی داد نہیں دی تھی مگر مکتی یہ ہے کہ یہ بھی منقول اور ہاتھوں کے مرزا غالب کی اپوائنٹی تھی۔ اور جیسا مولانا حالی نے لکھا ہے اس معاہدہ میں بڑا کی رائے درست نہ تھی۔

۳۔ طبع علی گڑھ۔ سر سید پرائیویٹ پریس (۱۸۶۷ء و ۱۸۷۸ء)

۴۔ طبع علی گڑھ۔ سر سید پرائیویٹ پریس (۱۸۶۷ء)

آثار الصنادید ۱۸۷۶ء

آثار الصنادید میں دہلی اور مصنفات دہلی کی عمارتوں کا مفصل حال ہے مولانا حالی کا بیان ہے کہ سرسید نے اس کتاب کی تالیف میں بڑی تکلیفیں اٹھائیں اور بڑی مشقتوں سے اس کیلئے مواد جمع کیا۔ انہوں نے قطب صاحب کی لاٹ کے بعض بند کتبوں کو پڑھنے کیلئے ایک چھینکا بنوار کھاتھا جس میں بیٹھ کر وہ ہر کتبے کا چہرہ اتار لیا کرتے تھے۔ یہ کام کس قدر وقت طلب اور صبر آزمایا ہے اس کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ مولانا حالی نے ان کی حالت کی تصویر ابو تمام کے اس شعر میں کھینچی ہے۔

وَيَصْعَدُ حَتَّى يَطْنَ الْوَسْطَى

بَانَ لَهُ حَاجَةٌ فِي السَّمَاءِ

(یعنی وہ اس شوق سے، اوپر چڑھ رہا ہے کہ لوگ گمان کرنے لگیں ہیں کہ اس کو آسمان پر کچھ کام ہے۔

سرسید جس زمانے میں اس کتاب کی ترتیب میں مصروف تھے مولانا انجمن شب صہبائی اس زمانے میں ان کے ہمدرد و رفیق تھے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ آثار الصنادید صہبائی کی تصنیف ہے۔ جہاں تک ہم نے تحقیق کی ہے اس کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آثار الصنادید سرسید کی ہی تالیف ہے۔ اس میں صہبائی ان کے شریک ہو سکتے ہیں۔ مگر اس صورت میں بھی شریک غالب سرسید ہی تھے۔

بہر حال یہ اہم کتاب جس میں دہلی و مصنفات دہلی کی عمارات کا حال

درج ہے پہلے پہل ۱۸۵۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کے پہلے ایڈیشن میں چار باب تھے۔

پہلا باب	شہر کے باہر کی عمارتوں کا حال
دوسرا باب	قلعہ معنی کی عمارتوں کا بیان
تیسرا باب	خاص شہر شاہجہاں آباد کے حال میں
چوتھا باب	دلی وردلی گئے لوگوں کے بیان میں

دوسرا ایڈیشن ۱۸۵۷ء میں شائع ہوا۔ مگر اس اشاعت سے چوتھا باب خارج کر دیا گیا۔ آج جب کہ عصری اکتشافات ترقی کے بلند مرحلے پر پہنچ چکے ہیں اور ہندوستان کے آثار و عمارات کے متعلق بہت سی بلند پایکتا ہیں لکھی جا چکی ہیں۔ لیکن ہے ہم آثارالصنادید کی اہمیت کا صحیح اندازہ نہ لگا سکیں۔ مگر ماہرین فن اس حقیقت سے بے خبر نہ ہوں گے کہ آثارالصنادید انیسویں صدی میں شہر دہلی کے موضوع پر بہترین کتاب ہے جس کی قدر و قیمت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ سرسید کے معاصرین نے اس کو انتہائی وقت کی نظر سے دیکھا چنانچہ اس کو مختلف زبانوں میں متقل کر نیکی ایک سے زیادہ کوشش ہوئی گارسان دی تاسی نے جس نے اس کا فریخ زبان میں ترجمہ کیا ہے۔

۱۔ کتاب ۱۲ ستمبر ۱۸۵۷ء میں لکھی ہوئی۔ پہلا ایڈیشن عید صاحب کے اپنے مطبع سید الاخبار سے ۱۸۵۷ء میں شائع ہوا۔

اپنے خطبات میں اس کا ذکر بہت شاندار الفاظ میں کیا ہے۔ افسوس ہے کہ رابرٹس جو آثارالصنادید کی تصنیف کے وقت دہلی کے کلکٹر تھے، اس کا انگریزی ترجمہ مکمل نہ کر سکے۔ انہوں نے سرسید کے ساتھ مل کر اس کام کی ابتدا کر دی تھی مگر بوجہ ممکن نہ ہو سکی۔ اسی زمانے میں ایڈورڈ کولاس جو دہلی کے سیشن جج تھے اس امر کے محرک ہوئے کہ کتاب کے پہلے ایڈیشن میں اصلاح و ترمیم کی جائے۔ چنانچہ سرسید نے انہی کے مشورہ سے دوسرا ایڈیشن تیار کیا۔ آثارالصنادید یورپ میں بہت مقبول ہوئی۔ چنانچہ رائل ایشیائٹک سوسائٹی نے ۱۸۶۷ء میں سرسید کو اسی کتاب کی بنا پر اعزازی ممبر مقرر کیا۔

آثارالصنادید کے دونوں ایڈیشنوں میں زبان و بیان کا بڑا فرق نظر آتا ہے۔ اس نے اردو نثر کے ارتقا کا پتہ چلتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۴۷ء میں اردو نثر پر سہ نثر ظہوری اور انشائے ابوالفضل کا گہرا سایہ پڑا ہوا ہے۔ لیکن سات سال بعد یعنی ۱۸۵۴ء میں ہم اسے انگریزی نثر اور انگریزی انشا پر دوازی کے اثرات سے متاثر پاتے ہیں۔ اب بے ضرورت تکلف نہ گئی اور فارسیت کی بجائے نثر میں سادگی، سلاست اور بے ساختہ پن صاف دکھائی دیتا ہے۔ غرض آثار کی دونوں اشاعتوں کے درمیان نثر اسلوب میں یکا یک جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے میں گونا گوں اندرونی اور بیرونی اسباب کی وجہ سے اردو نثر ترقی کے قدم جلد جلد اٹھا رہی تھی۔ اس کی تفصیل کچھ آگے چل کر آئے گی۔

سلطوبہ بالا میں یہ ذکر آچکا ہے کہ آثارالصنادید کی دوسری اشاعت

کے وقت کتاب کا چوتھا باب حذف کر دیا گیا تھا۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب سبزیڈ ورناس کی تجویز سے لگئی ہوگی جو اشاعت ثانی کے وقت سرسید کے مشوروں میں شریک تھے۔ اس میں مصلحت غالباً یہ تھی کہ یہ کتاب صرف آثار و عمارات کے بیان کیلئے مخصوص ہو جائے اور مشاہیر کا تذکرہ چونکہ ان میں بے جوڑ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کتاب سے خارج کر دیا جائے اور ہمارے نزدیک موضوع اور غرض و غایت کے خیال سے یہ عذر معقول بھی ہے مگر پھر بھی یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ کتاب کا چوتھا باب اپنے مطالب کے اعتبار سے بڑا قیمتی باب ہے کیونکہ اس میں زمانے کے مشاہیر کا مستند حال درج ہے اور ایک لحاظ سے دہلی مرحوم کے آخری دور کی یہ زندہ یادگاریں، پرانے ایوانوں کے شگستہ در و دیوار اور قدیم مسجدوں اور عمارتوں کے بوسیدہ گنبدوں اور چوبتروں سے کچھ کم اہم نہیں کیونکہ دہلی کے زوال پذیر عظمت کی یہ چلتی پھرتی نشانیاں جن میں مرزا غالب، نواب ضیاء الدین خاں، مفتی صدر الدین اور نواب مصطفیٰ خاں شیعہ جیسے مشاہیر شامل ہیں۔

شاہجہاں آباد کے اندازمانی کا زندہ ثبوت مہیا کرنے ہیں۔

آثار کا یہ باب (اور وہ ایڈیشن جس میں یہ شامل ہے) جواب کہاں ہے اس زمانے کی ملی اور ادبی تاریخ کے سلسلے میں ایک قیمتی دستاویز ہے آثار کی ملی قدر و قیمت کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں وہ سب خوبیاں

۱۔ حال ہی میں یہ باب دوبارہ شائع ہو گیا ہے۔

پائی جاتی ہیں جو کسی موضوع کی اولین کتابوں میں ہوا کرتی ہیں۔ اسی طرح اس
 میں وہ سب کمزوریاں بھی ہیں جن کا ہونا ابتدائی تالیفات میں بالکل قدرتی
 ہے۔ مثلاً اس میں بعض ایسے نظریات پائے جاتے ہیں جو جدید تحقیق کی روشنی
 میں بہت کچھ بدل چکے ہیں۔ مثال کے طور پر قطب صاحب کی لاٹ کے فن
 تعمیر میں ہندو اثرات کی موجودگی زیب النساء کی قبر کا مسئلہ زبان اردو کا
 شاہجہاں کے زمانے میں دہلی میں وجود میں آنا وغیرہ وغیرہ مگر حتیٰ یہ ہے کہ یہ
 سب مسائل اختلافی ہیں ان میں عالمانہ تحقیق اسد بھی کسی منصف کہن مرحلے
 تک نہیں پہنچ پائی۔ اس لئے سرسید کی کوشش اور جستجو کو بھی قطعی طور پر
 بے عمل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کو بہر حال اکتشافات کی ہم میں ایک اہم
 مرحلہ سمجھا جاسیے یا اس ہمہ خالص فن تعمیر کی اصولی بحثوں کے نقطہ نظر سے
 آثار اہم فن گوشتاید مطہر نے کر سکے گی۔۔۔۔۔ کیونکہ اس میں علم تعمیر کی فنی
 بحثیں بہت کم ہیں۔ اور عمارتوں کی محض تاریخ سے زیادہ بحث کی گئی ہے
 اور عمارت کی تقسیم فن تعمیر کے مختلف دبستانوں کے مطابق نہیں۔ اس میں
 عمارتوں کے نقشے اور خاکے مکمل اور تسلی بخش ہیں۔ مگر علمی اور فنی جزئیات
 اور تفصیلات نہیں پائی جاتیں۔ تاہم جو کچھ ہے اور جتنا کچھ ہے اس زمانے
 کے نقطہ نظر سے بہت قابلِ قدر ہے۔ اور اپنے زمانے کے علمی معیار کی
 رو سے نیا اور عجیب ہے۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ اس زمانے میں یہ کتاب بہت
 مقبول ہوئی۔ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ یورپ میں بھی جیسا کہ اس کے
 فرنگی ترجمے سے ظاہر ہوتا ہے یہ اس بات کا قابلِ تردید ثبوت ہے کہ اس زمانے

کے علاوہ فضلا کی رائے میں آثارالصنادید بعض ایسی معلومات کی حامل تھی جو نویں بھی تھیں اور مفید بھی۔

نامہ تصنیفی کو شعشیں

ساتھ ٹک سوساٹی کا تذکرہ اس سے پہلے آچکا ہے۔ اس کا ایک اہم مقصد علوم و فنون کی کتابوں کا ترجمہ تھا۔ چنانچہ اس کے زیرِ اہتمام چالیس علی اور تاریخی کتابوں کا ترجمہ ہوا۔ مگر مستقل تصنیف و تالیف کا کام بھی سوساٹی کے پیشِ نظر تھا۔ چنانچہ اس سلسلے میں دو کتابوں کی تالیف کا ذمہ خود سرسید نے لیا تھا ان میں ایک اردو کی نظم و نثر کی تمام مطبوعہ کتابوں کی فہرست (بطور موادِ تاریخِ ہریان اردو) کی ترتیب تھی۔ جن میں امور ذیل کا راحتِ مد نظر تھی۔

نام کتاب۔ نام مصنف مع مختصر حال۔ زمانہ تصنیف۔ کچھ عبارت بطور نمونہ طرزِ بیان اور بعض مضامین کا خلاصہ۔ دگر سید صاحب کو اس فہرست کی ترتیب کی فرصت نہ ملی تھی۔

۱۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو رسالہ اردو جولائی ۱۹۲۵ء

۲۔ بعد میں حسن مارہروی صاحب نے تاریخِ نثر اردو کے نام سے ایک کتاب مرتب کی جس کا اندازِ جہت کچھ اس سے قتا ہے سجاد مرزا بیگ صاحب نے الفہرست بھی لکھی جس میں نثر کے علاوہ منظوم ادب کی تفصیل بھی ہے۔

اس فہستہ کے علاوہ ایک اردو لغات کی تدوین بھی سید کے پیش نظر تھی۔ انہوں نے اس کے چند اوراق بطور نمونہ کمرعلی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں چھاپ بھی دیئے تھے، مگر دوسری مصروفیت نے انہیں اس اہم کام کی طرف متوجہ نہ ہونے دیا۔ اس لغت کیلئے سید صاحب نے محققانہ کی جو فہستہ تیار کی تھی وہ یہ ہے :

اسم : س طرف مکان . ظام

مذکر : م

مونث : ث ظرف زمان ظاز

اس لغت کا جو نمونہ ہمارے پیشی نظر ہے اس میں ایک خامی یہ نظر آتی ہے کہ اس میں لفظوں کے اشتقاق اور اصل سے بحث نہیں کی گئی، یعنی یہ نہیں بتایا گیا کہ کوئی خاص لفظ کس زبان کا ہے اور اصل زبان میں اس کی کیا صورت تھی

اردو میں مضمون نگاری کی صنف کے بانی بھی سید ہی تھے ادب

۱ نمونہ ملاحظہ ہو رسالہ اردو اکتوبر ۱۹۳۸ء

۲ سر سید کے مضامین کیلئے تہذیب الاخلاق کے مضامین (ج ۲) شائع

کردہ قومی دوکان لاہور (ملاحظہ ہوں سر سید کے آخری مضامین جن میں

علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں شائع شدہ کچھ مضامین شامل ہیں لاہور

ہی سے قومی دوکان نے شائع کئے تھے۔ تہذیب الاخلاق ۱۸۷۰ء میں جاری (باقی اگلے صفحہ پر)

کی یہ صنف جس کا انگریزی نام Essay ہے یورپ ہی سے حاصل کی گئی ہے۔ یورپ میں اس کو ادبی نوع بنانے والا ایک اطالوی ادیب مان تاں تھا۔ انگلستان میں اس کو مقبول بنانے والے کئی ادیب تھے جن میں بیکن اور ڈرانڈن اور آگے چل کر ایڈلسن اور سٹیل بھی تھے جن کے دو صحیفے سپیکٹر اور ٹیلر دنیائے ادب میں شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کر چکے ہیں سرسید نے موضوع الذکر دو ادیبوں سے بڑا اثر قبول کیا۔ چنانچہ تہذیب الاخلاق کے مقاصد کی تفصیل بیان کرتے وقت انہوں نے ان کا خاص ذکر کیا ہے۔

ہمارے اس پرچے (تہذیب الاخلاق) کی عمر سوا برس کی ہوئی اور ۶۳ مضمون اس میں چھپے۔ اب ہم کو سوچنا چاہیے کہ ہم کو اس سے قومی تہذیب اور قومی ترقی حاصل ہونے کی کیا توقع ہے..... جب ہم کچھ اوپر ڈیڑھ سو برس کی دنیا پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم پاتے ہیں کہ لندن میں بھی وہ زمانہ ایسا ہی تھا جیسا کہ اب ہندوستان میں ہے اور وہاں بھی اس قسم کے پرچے جاری ہوئے تھے....
..... خدانے یہ کام لندن کے پیغمبروں اور سولنرین

ہوا اور چھ سال تک برابر چلتا رہا پھر بند ہو گیا اس کے بعد پھر جاری ہو کر بند ہو گیا
تیسری مرتبہ ۱۳۱۱ھ میں جاری ہو کر تین سال کے بعد بند ہوا (لاحظہ ہو حیات جاوید ص ۱۱۱)

مضامین .

تعصب، تعلیم و تربیت، کاہلی، اخلاق ریا، مخالفت، خوشامد، بحث و تکرار سولریشن، اپنی مدد آپ، سمجھ، گزرا ہوا زمانہ، امید کی خوشی، رسم و رواج کے نقصانات، عورتوں کے حقوق، انسان کے خیالات، آزادی رائے، تربیت اطفال سراب حیات، خود غرضی اور قومی ہمدردی آخری پرچہ تہذیب الاخلاق۔

ان سب مضامین میں ان کا اختصار قدر مشترک ہے، جو ایک باقاعدہ مضمون کا بنیادی وصف ہے۔ سرسید کے بعض مضامین میں ESSAY کی سی جبروتیت اور ناتمامیت بھی پائی جاتی ہے، ایک اچھا مضمون اصولاً کسی مرکزی موڈ کا متقاضی ہوتا ہے جس کے ارد گرد خیالات کا تار و پود خود بخود تیار ہوتا ہے۔ اچھا مضمون کڑی منصوبہ بندی یا پہلے سے مرتب کئے ہوئے خیالات کا محتاج نہیں ہوتا اس کی ہمیں خود بخود کھلتی جاتی ہیں۔ سرسید کے بعض مضامین میں یہ خوبی پائی جاتی ہے۔ مثلاً امید کی خوشی بحث و تکرار اور گزرا ہوا زمانہ ان مضامین میں یہ خوبی پائی جاتی ہے کہ ان میں معلومات یقینی کی بجائے تخیلات کا غلبہ ہے لیون تو سرسید کے مضامین کی معلوماتی سطح عموماً کمرخت ہوتی ہے مگر اچھے مضامین میں وہ تصویریں اور خوشنما نقوش تیار کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں مثلاً مضمون سراب حیات میں صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے سے ابتر

کیا۔ اصولاً ادب اور اخلاق میں کوئی تقاضا نہیں مگر اخلاق کی کھلی تلقین ایک غیر ادبی طریقہ خطاب ہے۔ انگریزی زبان کے بلیٹ پاپیہ مضمون نگار پہلے ادیب تھے پھر مصالغ مگر سید صاحب سب سے پہلے مصالغ پھر کچھ اور تھے اس ذمہ دار ان کی مقصدیت اور ان کے زمانے کا ماحول تھا۔

سید کے مضامین میں جو فلسفہ اخلاق پیش ہوا ہے اس کی عنایت "علمیت" اور مقصدیت ہے۔ ان کے نزدیک جو شے دنیاوی طور پر مفید نہیں وہ اچھی بھی یقیناً تہذیب نفس اور مجلس شائستگی ان کے ضابطہ و اخلاق میں ایک اہم قدر ہے سر سید کے اخلاقی خیالات پر امام غزالی کی تعلیمات کا بھی عکس پڑا ہے مگر وہ امام غزالی کی صرف منطق اور عقلی تطبیق کے مداح معلوم ہوتے ہیں غزالی کی روحانیت سے انہیں کوئی خاص دلچسپی معلوم نہیں ہوتی۔ اس منطق پسندی نے ان کے مضامین کو خشک بنا دیا ہے۔

کہتے کو سر سید کی مضمون نگاری ایڈیشن وغیرہ سے متاثر ہوتے ہیں مگر ان کے مضامین میں وہ روح بہت کم ہے جو ایڈیشن کے اس مقولے میں ہے کہ میرا مقصد ہے :

"TO ENLIVEN MORALITY WITH WIT AND TO TAMPER WIT WITH MORALITY"

یعنی سید کے افغانا میں، میں اخلاق میں خوش طبعی کی جان ڈال دوں گا اور خوش طبعی کو اخلاق سے ملا دوں گا۔ سر سید کے مضامین میں ظرافت کے کچھ انداز ضرور ملتے جاتے ہیں مگر وہ خوش طبعی جس سے طبیعت میں شگفتگی

پیدا ہوا اور شاؤنادر ہی محسوس ہوتی ہے۔

سیرید کے مضامین میں تصورات اور معقولات کا غلبہ ہے۔ زندگی کی خوشنما اور دلچسپ تصویریں کم ہیں۔ وہ زندگی کے خیال انگیز اور دلچسپ مناظر کم پیش کرتے ہیں؛ اعمال انسانی اور ان کے مادی فوائد و نقصانات کی فہرستوں یا ان کی معقول توجہیات پر بہت زور دیتے ہیں وہ ہر چند نیچر کے دلدادہ ہیں اور استدلال میں اس سے فائدہ بھی اٹھاتے ہیں مگر نیچر کے وسیع مرغزاروں کی سیر نہیں کرانے۔

ان سب باتوں کے باوجود سر سید اردو کے اولین مضمون نگار ہیں اولین اس معنی میں کہ انہوں نے سب سے پہلے شعوری طور پر مضمون یا Essays کی صنف کو اختیار کیا اور براہ راست انگریزی زبان کے مضمون نگاروں سے اثر قبول کیا اور آئینوائے مضمون نگاروں کیلئے شاہراہیں متعین کیں اور ایسے کچھ شبہ نہیں کہ انہوں نے اپنے پرچہ تہذیب الاخلاق کے ذریعے ہندوستان کے تعلق میں (خصوصاً اردو کی سادہ نشر کی ترویج کے معاملہ میں) تقریباً جیسی ہی خدمات انجام دیں جیسی انگلستان میں ایڈیشن اور سٹیل نے اسپیکٹر اور ٹیمپلر کے ذریعے انجام دی تھیں۔ اگرچہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ سر سید کی مضمون نگاری مذکورہ بالا ادیبوں کی مضمون نگاری سے کوئی خاص مماثلت نہیں رکھتی سر سید کو انگریزی مضمون

۱۔ اس بحث کیلئے ملاحظہ ہو میرا مضمون سر سید کی مضمون نگاری رسالہ

دستور لاہور اپریل ۱۹۵۴ء جلد ۲ شمارہ ۴

نگاروں میں سے اگر کسی سے کچھ مماثلت ہے تو وہ سبک ہے جو انگریزی زبان میں
مضمون نگاری کی صنف کا بانی ہے ۔

سید کا اسلوب

اردو میں سرسید سے پہلے اسلوب نشر کے کم و بیش ۲ بڑے نمونے
موجود تھے ۔

- ۱۔ فارسی کے تتبع میں پُر تکلف انداز بیان ۔
 - ۲۔ فورٹ ولیم کالج کے اردو مصنفوں کا سادہ اور سلیس طرز ۔
- اردو میں پُر تکلف انداز بیان کئی نشتر میں ہی مل جاتا ہے ۔ سانی
اعتبار سے ممکن کی نشر کچھ جدا گانہ خصوصیات بھی ہیں ۔ ان میں بڑی خصوصیت
مقامیت اور لہجہ کی بدویت ہے اس کے باوجود کئی دور کی بہترین کتاب
نائب رس (مصنف ذہبی) اسلوب بیان کے اعتبار سے فارسی بسانیکے اعتبار
سے کامل تتبع کا پتہ دیتی ہے ۔ کئی نشر کے بعد فورٹ ولیم کالج جتنی نشری
کوششیں ہمارے سامنے ہیں ان میں عموماً فارسی کا پُر تکلف انداز ہی غالب نظر
آتا ہے بختین کی نو طرزِ مرصع جو سب رس کے بعد لکھی جاتی ہے ۔ اسی قدیم طرز
میں ہے اور اسی طرز کا بہترین شاہکار ہے ۔

اردو نشر کے پُر تکلف انداز کی چند خاص باتیں یہ ہیں :

- ۱۔ مقفی فقرے ۔
- ۲۔ منائع بدایح کا استعمال ۔

۳۔ موضوع کا خیالی بیان اور شاعرانہ طریق ادا۔

۴۔ خیالی موضوع کا غلبہ۔

اس قسم کی انشائیہ ادبی نشر کی تین بڑے میدان تھے۔ صفات نویسی، تفریط نویسی اور مکتوب نویسی..... قصہ کہانی بیان کرنے اور تاریخ و سوانح لکھنے کا طریقہ بھی عموماً انشائیہ ہوتا تھا اس سے ہم دکن کے مذہبی رسالوں کو مستثنیٰ قرار دے سکتے ہیں، جن میں خاص سادگی پائی جاتی ہے۔ سب سے پہلے فورٹ ولیم کالج کے ادیبوں نے اس قدیم انداز کو ترک کیا چنانچہ انہوں نے بے ضرورت تکلفات سے شرکوارا کرتے ہوئے مضمون مدعا کو طرز بیان کے مقابلہ میں مقدم رکھا اور سادہ سلیس عبارتوں کو رواج دیا۔ ان ادیبوں کا یہ بڑا کارنامہ ہے مگر انہوں نے ذات اور ماحول کی ترجمانی نہیں کی۔ کیونکہ ان کا ادب اپنے زمانے کی زندگی کے مسائل کا ترجمان نہ تھا۔ انہوں نے شخصی مسائل کو ادب میں جگہ دی اور نہ اپنے زمانے کی پیچیدگیوں اور موضوعات کو قابل توجہ خیال کیا۔

انہوں نے بس یہ کیا کہ قدیم موضوعوں کو نئے طرز بیان سے روشناس کر دیا۔ ان کا اہم کام یہ ہے کہ انہوں نے پُر تکلف اسالیب فارسی سے اردو شرکوارا کرتے ہوئے اسلوب میں جدید رجحانات کیلئے راستہ صاف کیا۔

مرزا غالب نے جو سہید کے معاصر اکبر تھے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور اردو نشر کو خالص شخصی تجربات کا ذریعہ بنایا۔ انہوں نے مدعا نویسی پر

نہ صرف اصرار کیا بلکہ مدعا نویسی میں ادبی حسن بھی پسید کیا۔ صنائع بدائع کے استعمال سے نہیں۔ مضامین و معانی کی روح اور شخصی جذبات کے تے تکلف اور سچے تموجات و ترشحات سے! غالب کی شہرہ حقیقت اپنی جگہ ایک عظیم تجربہ تھا مگر یہ بھی کلا ذاتی اور شخصی تجربہ تھا۔ ان کی شرمیں جو کشش ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ان کے ذاتی تجربات کی روح بڑی خوش اسلوبی سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ زمانے کے تجربات کا عکس صرف اسی حد تک اس میں ہے جس حد تک وہ اپنے آپ کو سمجھتے تھے۔

یہ سر سید احمد خاں کا کارنامہ خاص ہے کہ انہوں نے اردو شکر کو نئی زندگی کا ہی نہیں بلکہ اس وسیع معاشرہ کا ترجمان بھی بنایا جس کے وہ ایک مقتدر فرد تھے اس لحاظ سے سر سید ہی رہنمائے دور تھے۔

سید نے تہذیب الاخلاق کے ایک مضمون میں قدیم اسلوب کی برائیوں سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علم و ادب و انشا کی خوبی صرف لفظوں کو جمع کرنے اور ہم وزن اور قریب التلفظ کلموں کی تکرار ملانے اور دور از کار خیالات بیان کرنے اور مبالغہ آمیز باتوں کے لکھنے پر منحصر ہے۔ یہاں تک کہ دوستانہ خط و کتابت اور چھوٹے چھوٹے روزمرہ کے قعوں میں یہ سب برائیاں بھری ہوئی ہیں۔ کوئی نظریہ یا قعدا یا نہ ہو گا جس میں جھوٹ اور وہ بات جو دور حقیقت دل میں نہیں ہے مندرج نہ ہو۔ پس ایسی طرز تحریر نے تحریر کا اثر ہمارے دلوں سے کھو دیا ہے اور ہم کو جھوٹی اور سناوٹی تحریر کا عادی بنا دیا ہے۔ مضامین تہذیب الاخلاق، ج ۲، ص ۵۴، قومی دکان ایڈیشن

لاہور) سرسید کے یہ خیالات قدیم طرز نگارش کی تنقید بھی ہے اور نئے اسلوب بیان کیلئے دستور العمل بھی، ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے اسلوب میں کن کن باتوں کو مد نظر رکھا۔ اس بحث کو انہوں نے ایک جگہ خود بھی واضح کر دیا ہے، چنانچہ اپنے اسلوب بیان کی خصوصیات سے بحث کرتے ہوئے ایک اور موقع پر لکھا ہے :-

”جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اردو زبان کے علم و ادب کی ترقی میں اپنے ناچیز پرچوں (یعنی تہذیب الاخلاق) کے ذریعے کوشش کی مضمون کی ادا کا ایک صاف اور سیدھا طریقہ اختیار کیا جہاں تک ہماری کج طرح زبان نے یاری دی، الفاظ کی درستی اور بول چال کی صفائی پر کوشش کی رنگینی عبارت سے (جو تشبیہات و استعارات خیال سے بھری ہوتی ہے، اور جس کی شوکت صرف لفظوں ہی لفظوں میں رہتی ہے اور دل پر کچھ اثر نہیں ہوتا) پرہیز کیا۔ ہلک بندری سے جو اس زمانے میں مقفی عبارت کہلاتی تھی ہاتھ اٹھایا۔ جہاں تک ہو سکا سادگی عبارت پر توجہ کی۔ اس میں کوشش کی کہ جو لطف ہو مضمون کے ادائیں ہو۔ جو اپنے دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے تاکہ دل سے نکلے اور دل ہی میں بیٹھے۔

سرسید کی اس تحریر سے ان کے تصور اسلوب کے ساتھ ساتھ ان کے اپنے اسلوب بیان پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ بہر حال ان کے خیالات کا خلاصہ

اسی قدر ہے کہ :

۱۔ تحریر سادہ ہونی چاہیے۔

۲۔ لطف مضمون میں ہونہ کہ ادا میں

۳۔ جو اپنے دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے، یعنی وہی مضامین ادا کئے جائیں جن میں سچائی ہو۔

مولانا حالی نے سرسید کی تحریر کی ان خصوصیتوں سے طویل بحث کی ہے ان کے نزدیک سید صاحب کی نشر کی اہم بنیادیں تین ہیں :۔ سادگی، بے تکلفی اور بے ساختگی اور مدعا نویسی۔ انہی اوصاف کے مجموعے کو انہوں نے نچرل طرز بیان سے تعبیر کیا ہے یعنی ایسا طرز بیان جو مصنف اور قاری دونوں کی طبیعت کے لئے مانوس ہو اور اس میں آورد و تکلف اور بناوٹ کو دخل نہ ہو۔

سید کے اس طرز بیان کے بنیادی محرک دو ہیں اول :۔ ان کا تصور اسلوب جس کے بدلے میں مرزا غالب کی نشر کے علاوہ فورٹ ولیم کالج کے ادبی نمونوں اور مغربی نظریات نے تصور و تصور تراجم کیا ہے۔ دوم :۔ ان کا عظیم الشان مقصد زندگی یا سیاسی اور تعلیمی مشن۔ ان دونوں اثرات کے تحت ان کی عام تحریروں میں وہ رنگ پیدا ہوا جسے مجموعی حیثیت سے سرسید کا رنگ

۱۔ در ذہن آثار العنادید کی پہلی اشاعت کی نثر ان تکلفات سے پاک نہیں جن کے خلاف سید صاحب نے بعد میں بہت کچھ لکھا اور انکی ابتدائی کتابیں (دیکھیں مغرب)

کہا جاسکتا ہے۔ ادب کے متعلق یہ صاحب کا نظریہ افادہ می تھا۔ ان کے خیال میں ادب دانش کا مقصد محض تفریح یا محض آرائش بیان نہیں۔ اگر ادب صرف تفریح اور آرائش کا نام ہوتا تو وہ شاید ادیب بنا اور کہلانا بھی پسند نہ کرتے۔ یہ سمجھ ہے کہ انہوں نے اپنی تحریروں میں انشاء کو بڑی اہمیت دی مگر انہوں نے انشاء کو محض انشاء کیلئے اہمیت نہیں دی بلکہ معانی اور مطالب کیلئے۔ ان کے نزدیک مضمون اور دل سے نکلا ہوا مضمون طرزِ ادا پر مقدم ہے کیونکہ مضمون کے بغیر طرزِ ادا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور مضمون کی نوعیت اور اس کے مقصد کے زیر اثر طرزِ ادا کا خود بخود فیصلہ ہو جاتا ہے گویا دوسرے الفاظ میں مضمون اپنے ادا کیلئے خود راستہ پیدا کر لیتا ہے۔

اس سے قبل یہ تذکرہ آچکا ہے کہ سر سید کے طرزِ تحریر پر ان کے مقصد نے بڑا اثر ڈالا ہے۔ اسی مقصد کے مدنظر مولانا حالی نے ان کو ایک رفاہ قسار دیا ہے، اور رفاہ مر“ وہ تھے بھی..... مجلسی اور مذہبی دونوں طرح کے رفاہ مر..... اس کے ساتھ ہی وہ ایک خاص سیاسی نظریے کے نقیب اور طلبہ دار بھی تھے۔ اس کی وجہ سے ان کی تحریروں میں جوش اور جذبہ و احساس کی کار فرمائی ہر جگہ نمایاں ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ ارادہ اور خواہش بھی صاف ترشح ہے کہ لوگ ان کے خیالات سے متاثر ہوں۔ اس کے سبب وہ بہت سے موقعوں پر ایک مدعی اور مستنظر بلکہ داعی و خطیب بن جاتے

ان موضوعات سے خالی نہیں جنکے یہ صاحب بعد میں بہت مخالف ہو گئے تھے

ہیں ۔

اس صورتِ حال کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی تحریروں میں ترغیب و تلقین کے ہمراہ اضطراب اور اضطراب کی ایک خاص کیفیت بھی عام طور پر نمایاں ہو گئی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں ادبی پرداخت اور بیان کی تنقیح و تہذیب کی طرف مطلق توجہ نہیں ہوتی اور بقول حالی "ان کی حالت تو اس بے قرار آدمی کی سی تھی جو گھر میں آگ لگی دیکھ کر بے تابانہ ہسایوں کو آگ بجھانے کیلئے پکارتا ہے۔ (حیاتِ اباوید) مقصد اور مشن کے لئے اس اضطراب کی وجہ سے اس کے ذہن کو وہ فراغت و نصیب نہ ہو سکی جو فن میں جمال کے عنصر کی تخلیق میں ذہن کی معاون بنتی ہے ۔

سر سید کی عام تحریروں میں اسی وجہ سے صناعتی تکمیل سے محروم ہیں جو مثلاً شبلی اور حالی کی تحریروں کا خاصہ ہے ۔..... مولانا حالی نے جس وصف کو بے ساختگی سے تعبیر کیا ہے وہ اس طرح کی بے ساختگی نہیں جو شبلی اور حالی کی تحریروں میں پائی جاتی ہے ۔ کیونکہ سر سید کے بے ساختہ پن میں کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جو مذاقِ سلیم کیلئے خوشگوار نہیں، مثلاً ترجموں کا سبھا بن، الفاظ کا مجموعی لہجہ، فقروں کی گز در شیرازہ بندی، فقرے کے اندر ناگوار لفظوں کی ناہموار خشت بندی، حروف ربط و عاطفہ کی بے آہنگ تکرار انگریزی الفاظ کا بے ضرورت اور بے محل استعمال — یہ سب باتیں

ادبی پرداخت کی طرف سے ان کی بے اعتنائی کا نتیجہ ہیں۔ ان کی تحریروں میں بے ساختہ پن یقیناً ہے۔ مگر اس سے ان کی تحریر کا ادبی حسن کم ہو گیا ہے زیادہ نہیں ہوا۔

سر سید کی تحریروں میں موثر ہونی کے باوجود بعض اوقات بے لطف ہو جاتی ہیں۔ اثر و تاثر کی وجہ تو یہ ہے کہ ان کے خیالات میں خلوص اور سچائی ہے۔ یعنی دل سے بات نکلتی ہے دل پر اثر کرتی ہے۔ مگر اس کے باوجود لطف کم ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کی عبارتوں میں لطافت اور نفاست کا عنصر بہت کم ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سر سید کا ذہن لطافت کی بجائے عظمت اور جست کا دلدادہ تھا۔ انہیں قومی ہیکل اور حبیم اشیا سے رغبت تھی۔ اس کا اظہار ان کے تمام اعمال اور کارناموں سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے انہوں نے زندگی میں عظیم الشان مقاصد کو مد نظر رکھا۔ شاہانِ قدیم کے عظیم الشان آثار کی سرگزشت اور اکبر کی عظیم الشان تاریخ ملک داری (تین اکبری کی تصحیح و اشاعت) سے لیکر مدرستہ العلوم "مسلمانان ہند کے قیام تک ان کی زندگی کے سب منصوبے عظیم و حبیم اور پر ہیبت ہی تو ہیں۔ ان کا ادب حسین ہو یا نہ ہو، مگر ان کے ادب کی جسمانی عظمت اور جسامت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا ذہن معمولی تراش خراش اور جزئیاتی آراستگی پر ادب پارے کے جسم اور طول و عرض کو ترجیح دیتا تھا۔ ان کے فقروں کی لمبائی اور بہر اگر افوں کی رعب انگیز عظمت صاف صاف ان کے ذہن کی جسامت پسندی کا اظہار کرتی ہے۔ ان کے نزدیک سادگی اور کثافت دونوں اصنافِ باتیں ہیں۔ ان کا مقصود اعلیٰ (غیر شعوری طور پر)

ادب پارے کی جسامت یعنی اس کا طول و عرض ہے۔ آثارالصنادید (اشاعت اول) سادہ نہ ہونیکے باوجود جہیم ہے۔ اور تفسیر القرآن میں اگرچہ سادگی بذمہ نظر ہے مگر منصوبہ کے لحاظ سے جہیم ہی ہے۔

بائیں ہمہ سید کی تحریروں میں اشرفی کے ذرائع سے خالی نہیں۔ صنائع بدائع سے انہیں ضرور چرچا تھی مگر قدرتی صنعت کاری کے آثار ان کے بیان میں موجود ہوتے ہیں۔ انہوں نے تشبیہ، استعارہ، تمثیل سے خالی کام لیا ہے۔ اور طنز و ظرافت اور مکالمہ کے انداز ان کی تحریروں میں جا بجا پائے جاتے ہیں۔ سید کے بیان کی اس خصوصیت سے (جسے بے رنگی کہا جاتا ہے) وہ ہمہ رنگ بھی پیدا ہوتی ہے جس کے سبب وہ ہر مضمون پر بے تکان اور بے تکلف لکھنے پر قادر تھے۔ چنانچہ انہوں نے تاریخ، فن، تعمیر، سیرت، فلسفہ، مذہب، قانون، سیاسیات، تعلیم، اخلاقیات، مسائل ملکی، وعظ و تذکیر اور تفتاب مذہب پر قلم اٹھایا۔ ان سب مضامین میں ان کا ہوا قلم یکساں پھرتی اور ہوا کی کے ساتھ رواں دواں معلوم ہوتا ہے۔ یہ ان کی قدرت بیان کا کرشمہ ہے۔ مختلف تصانیف کے موضوع کے اعتبار سے ان کے اسلوب بیان کی کچھ خصوصیتیں ہیں۔ سب سے پہلے ان کی حیثیت مورخ دیکھتے ہیں۔ واقعہ نگاری اور بیانیہ میں ان کا قلم فاصراواں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ نگاری کا میدان ان کا اپنا میدان ہے۔ وسعت ملی ان کے ذہن کی ایک خاص صفت ہے۔ جزئیات کے انبار، واقعات کے طوفان ان کو ایک لڑی میں پروانے کا فن ان کا اپنا فن معلوم ہوتا ہے۔ انہیں گہن سے محبت تھی۔ ان

کی مصنفانہ آرزو (شاید شروع میں) یہی ہوگی کہ وہ گہن کے ساتھ ایک ہی صف میں کھڑے ہوں۔ شبلی کی تاریخ نگاری کا ذوق بھی کسی حد تک انہیں کا ابھارا ہوا تھا۔ مگر قدرت نے ان کی سب سے چند اور کام مخصوص کر رکھے تھے۔ انہیں سروپیملیور سے الجھنا تھا اور پھر اپنے لک میں مولوی علی بخش اور حاجی امداد علی سے بھی دست و گریبان ہونا تھا۔ بہر حال ان میں واقعہ نگار ہونیکا یہ بڑا اور بنیادی وصف پایا جاتا تھا کہ وہ جزئیات اور تفصیلات میں خاص دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے یہاں واقعات کا بیان بڑا مفصل ہوتا ہے۔ حالتوں اور جگہوں کے مرقعے بھی عمدہ ہوتے ہیں، وہ اوصاف میں واقعیت اور حقیقت کا خاص خیال رکھتے ہیں۔ اور محسوسات کے ذریعے اپنے بیان کو قابل فہم بناتے جاتے ہیں۔ مگر صحیح ہے کہ ان کی تاریخ نگاری خالص تاریخ انہیں کہلا سکتی ذاتی نقطہ نظر، عصبیت اور تخیل اور جذبہ کی آمیزش ان کی تاریخ کو ایک ذاتی تفسیر ضرور بنا دیتی ہے۔ مثلاً محمود خاں کو نامحود خاں کہنا صرف اسی ایک مثال سے ان کے میلانات کی تشریح ہو جاتی ہے۔ مذہبی تحریروں میں معقولات سے استفادہ کرنا اور دو میں سرید اور ان کے رفتار کی خصوصیت ہے۔ سرید کی تحریروں کا ایک بنیادی وصف اس کا منطقی اعتبار سے مربوط اور مضبوط ہوتا ہے۔ استدلال کا رنگ ان کے فقروں اور پاروں کی عمدہ تنظیم کرتا ہے۔ مگر شبلی اور سرید کا استدلالی نظام ایک دوسرے سے مختلف سا ہے۔ سرید تمام دلائل کو ایک ہی سلسلے میں پر دکر اور باہم منسلک کر کے پیش کرتے ہیں مگر شبلی دلائل کے سلسلے کو ایک ایک الگ الگ کر کے پیش

کرتے ہیں شبلی کا اندازِ مدرسانہ ہے اور سرسید کا اندازِ مناظرانہ ہے تبیینِ الکلام اور خطبات کی بعض عبارتیں شبلی کی الکلام کی عین ضد ہیں۔ سرسید اپنے استدلال کے ذریعے بیان میں زور اور قوت پسید کرنا چاہتے ہیں مگر شبلی ایک مدرس کی طرح اپنے دعویٰ کو صاف، واضح اور روشن کرنا چاہتے ہیں۔ سرسید کی مذہبی تحریریں پُر زور تو ہیں مگر شبلی کی تحریروں کی طرح واضح نہیں۔

اب مقالہ نگاری —؛ سرسید کی مقالہ نگاری میں کمالی تعلیق اور ترغیب پائی جاتی ہے۔ ایک عمدہ مقالہ کیلئے ذاتی نقطہ نظر کوئی عیب کی بات نہیں مگر ذاتی نقطہ نظر میں اور وعظانہ تعلیق میں بڑا فرق ہے تعلیق سے مقالہ میں مسرت اور دلچسپی کا وصف کم ہو جاتا ہے! اسکی گھریلو اور تفریحی فضا قائم نہیں رہتی بلکہ ایک سنجیدہ اور مقصدی خطبہ بن جاتا ہے! اور اگر لب و لہجہ کی تسندی اور لفظوں کی درستی کا اس پر اضافہ ہو جائے تو مقالہ کار ہا سہا لطف بھی چلا جاتا ہے۔

سرسید کے مقالات کی زبان عام فہم ضرور ہے۔ ان کا اندازِ بیان بھی گفتگو کا اندازِ بیان ہے مگر سنجیدگی اور متانت نے شگفتگی پیدا نہیں ہونے دی البتہ ایسے مقالات جن میں ترغیبی عنصر کی کمی ہے یا جہاں جوش انگیزی مقصود نہیں ان میں انہوں نے مضمون نویسی کا اچھا معیار قائم کیا ہے، مثلاً مضمون تحصب، تکمیل، گزرا ہوا زمانہ وغیرہ ہیں۔ یا رسم و رواج کی پابندی کے نقصانات یا تہذیب یا سومیٹریشن —! یا بحث و تکرار میں —! مگر جہاں جوش و خروش کی کیفیت ہے، وہاں ان کے معنایں (خصوصاً لمبے ہو جائیں تو) توازن کھو جاتے

ہیں اور ان کے عام مضمون تو اعلیٰ اور بہت درجہ میں مضامین کی صف میں نہیں رکھے جاسکتے۔ البتہ اعلیٰ مقالات کی حیثیت سے بعض اوقات وہ لائق تین ہو جاتے ہیں۔ سیرید کے خطوط میں بھی ان کی عام نشر کی اکثر خصوصیات موجود ہیں۔ مگر خطوں میں عبارتوں کی تنظیم اور بھی دھیلی ہے، اور قواعد سے بے اعتنائی بھی کچھ زیادہ کھٹکتی ہے البتہ منطقیات اور استدلالیت کی گرفت قدرے کمزور ہے کیونکہ خطوں کی فضا میں منطق کا ساتھ کبھی کبھی چھوڑ دیتے ہیں اور بے تکلف ہو کر دلیل کی بجائے محبت کی اپیل سے کام لے نکالتے ہیں۔ اس کے سبب خطوں کی فضائیں گلوختگی کا احساس کم ہو گیا ہے۔ سیرید کی تحریروں میں ظرافت اسی حد تک ہے جس حد تک ان کی سنجیدگی متانت اور مقصد کو گوارا ہے۔ ان کی طنزیات میں خفا اور کنایہ کم ہے کبھی کبھی تضحیک کھلی ہو جاتی ہے۔

سیرید نے نشری اسلوب کے ارتقا میں کیا خاص حصہ لیا؟ — اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ انہوں نے انش کی پرانی رسموں کو توڑ کر نشر کو تمام علمی اور ادبی مضامین کے لئے ذریعہ اظہار بنا دیا۔ طرز ادا کے مقابلے میں مدعا نویسی اور مطلب نگاری کو تحریر کا مقصد اعلیٰ ٹھہرایا۔ انہوں نے تحسیر کی جذباتی، بنیادوں کی اہمیت جتنا اور یہ ثابت کیا کہ تحسیر میں اثر بارے نہیں آتا بلکہ اس کا سرچشمہ لکھنے والے کے قلب میں ہے۔

یہ جائزہ ہے سیرید کی تصانیف اور ان کے اسلوب بیان کا۔
اس کے بعد مختصر ان کے سب سے بڑے کارنامے — یعنی علمی گزشتہ

تحریک کے اثرات سے بحث کی جائے گی جس پر اس دبستان شرکی بنیاد قائم ہے جسے سرسید کا دبستان شرک کہا جاتا ہے۔

سرسید کا سب سے بڑا کارنامہ اعلیٰ گڑھ تحریک

اعلیٰ گڑھ تحریک کو بظاہر صرف سیاسی — اور محض تعلیمی تحریک خیال کیا جاتا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ اس سے زیادہ بھی بہت کچھ ہے۔ یہ ایک لحاظ سے ایک اعلیٰ اور ادبی تحریک بھی ہے۔ اعلیٰ اس معنی میں ہے کہ اس تحریک کے زیر اثر فکرو نظر میں اہم انقلاب نمودار ہوا اور مذاق تصنیف میں گہری تبدیلیاں

۱۔ اعلیٰ گڑھ تحریک کے کردار پہلوؤں کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ ان میں شیخ محمد اکرم، مولوی طفیل احمد منگھوری، پروفیسر سرتھ، میر رضا علی، حکیم احمد شجاع خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ہم موجودہ مضمون میں اس تحریک کے سیاسی اور تعلیمی پہلوؤں کو دانستہ نظر انداز کرنا چاہتے ہیں تاہم یہ کہنا بے جا نہیں کہ شیخ محمد اکرم نے بعد کے اعلیٰ گڑھ کا تجربہ کیا ہے اس خاص صداقت نظر آتی ہے۔ اعلیٰ گڑھ میں جوش و جذبہ اور عالی مقاصد کی قربانی کی کمی بطور خاص بہت محسوس ہوتی ہے پروفیسر عبد الغفور (اعلیٰ گڑھ میگزین اگست ۱۹۷۷ء) کا یہ خیال کہ انہوں نے تعلیم کو بھی محض کتابی سطح سے اٹھا کر کتابی اور کرداری بند یوں تک پہنچا دیا۔ بہت حد تک قابل بحث ہے۔

پیدا ہوئی۔ ملک میں مغرب سے استفادہ کرنے کے لئے جو میلان پیدا ہوا اس کے ماتحت جس طرح انداز نظر بدل گئے۔ اسی طرح معاشی اور موضوعات میں بھی تغیر پیدا ہوا۔

ہندوستان میں سرسید کے زمانہ سے کچھ پہلے ہماری علمی تصانیف کا دائرہ مذہبیات تاریخ اور تصوف اور تذکرہ نویسی تک محدود تھا۔ علوم طبعی کا مذاق خال خال تھا اور ریاضی اور صنائع کی طرف توجہ کی بہت مدتوں کے بعد کسی کو ہوتی ہے۔ مذہبیات میں منقولات و روایات سے مواد حاصل کیا جاتا تھا اور مذہب کی ان قدروں پر خاص زور دیا جاتا تھا جو زندگی کے مادی پہلوؤں سے دورے جانیوالی ہوں۔ تاریخ میں سرسری واقعات نگاری کے سوا کسی فلسفہ زندگی کی تلاش نہ تھی۔ اور سرگزشت انسانی واقعات کی چمن فہرستوں کے اندراج کے مترادف بن گئی تھی۔ باقی رہا صوفیانہ ادب سو اس کا مابعد الطبیعیاتی انداز اور عرفانی رنگ غیر معین اور مبہم موضوعات کا متقاضی تھا۔ تذکرے بہت لکھے جاتے تھے مگر ان میں سچے تذکرے کچھ زیادہ نہ تھے۔ مناقب اور فضائل کا مبالغہ آمیز بیان عموماً ان کا طرہ امتیاز تھا۔ سرسید کی علمی و ادبی تحریک نے ان سب رجحانات کو بدل ڈالا اور ایک ایک ایسے علمی مذاق کی بنیاد ڈالی ہے ایک طرف حقیقت اور صداقت کی جستجو تھی مگر دوسری طرف وہ افادیت اور مقصدیت کا علمبردار بھی تھا۔ سچائی کی تلاش اور تکمیلی زندگی و ترقی (..... یہ دو اہم بنیادیں

ہیں، جن پر سرسید کے تمام علمی کاموں کی بنیاد کھڑی ہے۔..... یہی علمی گڑھ کی علمی تحریک کی روح ہے۔ یہ وہ سائنٹفک نقطہ نظر ہے جس کے پیدا کر نیکاسہرا علمی گڑھ کی تحریک اور اس کے نام و رہبان سرسید کے سر ہے یہ

علمی گڑھ کی علمی تحریک کا اجتماعی عمل استدار میں علمی گڑھ سے دور غازی پور و سائنٹفک سوسائٹی کے قیام سے شروع ہوتا ہے۔ (جو علمی گڑھ بحیثیت مکان، اس میں کچھ دیر بعد شریک ہوتا ہے، اس سوسائٹی نے جو جو علمی کام انجام دیتے یا دینے چاہتیں ان کی طرف گزشتہ صفحات میں اشارہ ہو چکا ہے۔ علمی گڑھ کی تحریک اس علمی روح کی توسیع و اشاعت کا نام ہے جو اس نام و رہ سوسائٹی کی تاسیس کا باعث ہوئی تھی پس علمی گڑھ کی تحریک کا حقیقی کام وہ نہیں جو علمی گڑھ کا لچ میں ہوا۔ بلکہ وہ ہے جو علمی گڑھ کی تحریک کے علمبردار سرسید اور ان کے ان رفقاء نے انجام دیا۔ جو ان کی تحریک کی اس علمی روح سے متاثر ہوئے۔ اس میں خود علمی گڑھ کا لچ یا علمی گڑھ یونیورسٹی کا حصہ کچھ زیادہ نہیں۔ سرسید کے انتقال کے بعد علمی گڑھ ایک تقابلی مرکز ضرور تھا۔ مگر علمی رہنمائی کا منصب اس کے ہاتھ سے چھین گیا۔ تاہم سرسید کی پیداک ہونے علمی لہر قیام مقامی سے آزاد ملک میں پھیل گئی۔ ان مقتدر اور نامور ہستیوں کی فہم و فہم طویل ہے جنہیں ہم علمی گڑھ کی تحریک کے اہم ارکان قرار دے

۱۔ ان کا سب سے بڑا کام تقابلی اور علمی تھا اور اسی کام کا ایک جزو سائنٹفک سوسائٹی کا قیام تھا۔ خود یہ نام اس تحریک کی خبر دیتا ہے۔ جو اس وقت عمل میں آ رہا تھا۔ (عبدالحمید رسالہ جولائی ۱۹۳۵ء)

سکتے ہیں اس موقع پر صرف چند نامور افراد کی فہرست شائع کی جاتی ہے۔
 سر سید کے رفقاء نامور: نواب محسن الملک، نواب وقار الملک، مولانا حالی،
 مولانا شبلی، مولوی نذیر احمد، مولوی چراغ علی، مولوی ذکاء اللہ بعد میں مولانا
 وحید الدین سلیم، نواب عماد الملک اور عبد المجید شرر۔

ان کے بعد دوسرا سلسلہ سامنے آتا ہے:- نواب صدربار جنگ، ڈاکٹر
 مرصیاء الدین صاحبزادہ آفتاب احمد خاں، مولوی عبدالحق، مولانا طفیل احمد،
 مولانا طفر علی خاں، سجاد حیدر، ندیم مولوی عزیز مرزا، مولوی عنایت اللہ مولانا
 حسرت موہانی۔ وغیرہ وغیرہ۔

تیسرے سلسلے کے لوگ یہ ہیں:- رشید احمد صدیقی، عبد الماجد دریابادی
 خواجہ غلام السیدین، ڈاکٹر عابد حسین، سید ہاشمی فرید آبادی، ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر
 محمد مصیب، قاضی تمذ حسین، پروفیسر ایاس برنی..... اس فہرست میں اضافہ
 کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس موقع پر بے ضرورت ہے۔

۴۔ سر سید کے نوorten رضا علی۔ اعمال نامہ ص ۴۵

۵۔ سر رضا علی، درباب علی گڑھ کے دوسرے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے
 اپنی خود نوشت سوانح عمری اعمال نامہ میں علی گڑھ تحریک پر متعدد موقعوں
 پر اظہارِ خیال کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کے زمانے میں علی گڑھ میں علی مذاق
 کی بے قدری ہو گئی تھی: ۵، انہوں نے علی گڑھ کے جن ناموروں کا ذکر
 کیا ہے ان میں محسن الملک، وقار الملک، شبلی، حالی، مولوی نذیر احمد،
 مولوی عزیز مرزا، خواجہ غلام الثقلین، راجہ غلام حسین، سجاد حیدر اور ولایت علی،

موجودہ کتاب میں ہمیں سب سے پہلے سلسلے کا تذکرہ کرنا ہے۔ باقی دوسلوں کے نامور افراد کی ادبی کاوشوں اور علمی فتوحات کا ذکر ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے۔ کیونکہ ہمارا موجودہ موضوع ہے۔ سرسید اور ان کے رفقاء خاص کی شرا۔

ایک لحاظ سے ندوہ اور دارالمصنفین کی تحریک بھی علی گڑھ کے اثرات کی رہیں منت ہے کیونکہ علامہ شبلی و جوان تحریکوں کے روح رواں ہیں، علی گڑھ کے رکن رکن ہیں اس لئے ان کے کارناموں کو ہم علی گڑھ کے کارناموں سے بالکل منقطع کر کے نہیں دیکھ سکتے۔ البتہ ان کو اصل اور جواب یا عمل اور رد عمل کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ دارالمصنفین کا کام رد عمل ہے علی گڑھ کے کام کا!

انکار کے نقطہ نظر سے علی گڑھ تحریک کا اس انقلاب میں بڑا حصہ ہے۔ جو انیسویں صدی کے آخر میں ہندوستان میں نمایاں طور پر رونما ہوا۔ ان مسائل میں حاضر سے لگاؤ۔ تجدّد کی طرف میلان، مادی مسائل زندگی سے لچھپی اور روایات سے انقطاع کا رجحان خاص توجہ کے لائق ہیں، زندگی کا "ایں جہانی" تصور (جس کی پرورش یہاں ہوئی) قدیم آں جہاں فلسفہ حیات کی عین ضد ہے۔ ترقی کا خیال اور ماضی کے مقابل میں مستقبل کی اہمیت کا احساس بھی علی گڑھ تحریک کے اثرات کا نتیجہ ہے۔

ادبی لحاظ سے علی گڑھ تحریک کے اثرات اور بھی وسیع اور دور رس معلوم ہوتے ہیں۔ صرف اسلوب بیان اور روح مصنفوں میں بلکہ ادبی انواع کے معاملہ میں بھی نامور ان علی گڑھ کی توسیعی کوششوں نے بڑا کام کیا۔ اور بعض ایسی

میں یا تو ان کا سرے سے وجود ہی نہ تھا۔ یا اگر تھا تو ان کی شکل مختلف تھی۔ ان میں بعض نئے رجانات خاص توجہ کے لائق ہیں، مثلاً نیچرل شاعری کی تحریک۔..... جس میں آرزو کے علاوہ حالی بھی برابر کے شریک ہیں۔ نیچرل شاعری سے مراد یہ ہے کہ جو کچھ لکھا جائے وہ فطری جذبات کے ماتحت فطری انداز بیان میں لکھا جائے۔ قدیم طرز شاعری سے انحراف بھی اسی تحریک کا ایک جزو ہے۔ مولانا حالی کی تنقید شاعری میں اسی قسم کے بڑے بڑے اور اہم مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ اردو میں تنقید جدید کا آغاز بھی سرسید اور رفیق نے سرسید سے ہوتا ہے! اور اس سلسلے میں بعد کی بیشتر کوششیں دراصل اسی منزلِ اولین سے آگے بڑھتی ہیں۔ سرسید کی تنقید مذہبی اور عام سوشل معاملات میں تنقیدی زاویہ نظر اس انتقادِ دی رجمان کے بہت تقویت کا باعث ہوا۔ وفاق سرسید میں شبلی اور حالی نے نقدِ الادب کو اس بلند معیار پر پہنچایا جہاں سے آگے وہ ابھی تک کچھ زیادہ نہیں بڑھ سکی۔ اس کے بعد سوانح نگاری کا نمبر آتا ہے۔ اس میں خطباتِ احمدیہ کے بعد جس کے بعض ابواب میں سیرۃ الرسول کے مباحث ہیں بہت نمایاں ترقی ہوئی ہے اسلوبِ دعا کی (ادمان کے متبعین) اس فن کو بہت ترقی دیتے ہیں چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ اس دور میں فن اور سوانح نگاری کا سہارا اور بڑا سرچشمہ تحریک سرسید سے ہی نکلتا ہے ان سوانح نگاروں نے سوانح نگاری کو فنی اصولوں کے مطابق آگے بڑھایا شخصیت کی مکمل تصویر صداقت اور حقیقت کی تلاش اور حسن ترتیب اور حسن انتخاب ان کی سوانح میں کاربک خاص اہمیت ہے۔ بہر حال ان کا بھی اندازہ بھی اردو میں اسی دور میں پیدا ہوتا ہے۔ شبلی شہرناز کا نام اس دور کے بڑے مورخ ہیں۔ تاہم اگرچہ اس حلقہ سے باہر ہیں مگر اس زمانہ کی

آگے بڑھایا۔ شبلی کے کاموں کو ہم علی گڑھ سے جدا کیے نہیں دیکھ سکتے ہر چند کہ ان کام کو بدل گیا تھا ناول نگاری بھی اسی طبقہ کے گرویش سے نمودار ہوئی مولوی نذیر احمد سرسید کے رفیق خاص تھے۔ انھوں نے اردو میں تفسی لکھ کر ناول کو مقبول بنایا اور زندگی کے بعض مسائل کی ترجمانی کے ذریعہ ادب اور زندگی کا رابطہ قائم کیا۔ شرر جو سرسید کے دائرے کے ایک بلند گم ہیں، تاریخی ناول نگاری میں بڑا نام پاتے

ہیں، اور ناول کی ترقی کا قدم آگے بڑھتا ہے۔ مکالمہ نگاری بھی سرسید کے طفیل اردو میں ایک مقام حاصل کرتی ہے۔ تنہذیب الاخلاق کے مقالہ نگاروں میں سرسید کے بیشتر رفقاء عظام کے نام نظر آتے ہیں۔ ان کے زیر اثر کچھ مدت کے بعد اردو میں مقالہ نگاری کا فن ہمارے بڑے فنون ادبی کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ محسن الملک، وقار الملک، چراغ علی، شرر، شبلی، حالی کے مقالے اردو کے ادب میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں۔

ان سب کاموں کے ساتھ ساتھ فکر مذہبی کی ایک خاصی تحریک پیدا ہوتی ہے جس کے زیر اثر مذہب پر عالمانہ تصانیف وجود میں آتی ہیں جن میں سے بعض اگلی پایہ کی کتابیں ہیں۔ ان سب تصانیف کا مضمون یہ ہے کہ مذہب میں عقلی روح موجود ہے اور مذہب کو عقل کے مطابق ثابت کیا جاسکتا ہے۔ جو کتابیں سرسید کے تتبع میں ہیں ان کی داخلی روح بھی یہی ہے جو ان کے خلاف رد عمل کے طور پر لکھی گئی ہیں وہ بھی اس اثر سے آزاد نہیں۔

اب آئندہ صفحات میں اپنی مباحث کی تفصیل ہے۔ انشاء اللہ

دوسرا باب

سر سید محمد خیال علمائے دینی نظر پر

مذہبی افکار اور علم کلام کی تبدیلیوں کے متعلق ہم بہت کچھ سر سید احمد خاں کے ذکر میں کہہ آئے ہیں جو درحقیقت مسلمانوں میں ایک نئی فکری تحریک کے بانی تھے۔ اور اجتہاد اور تنقید مذہب کی تحریک کے علمبردار! جدید زمانے میں وہی پہلے آدمی تھے جنہوں نے اصول مذہب کی از سر نو چھان بین کی اور مدافعت مذہب کیلئے جدید علم کلام کے اصول قائم کئے۔

اس موضوع پر گزشتہ صفحات میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اور یہاں ان مطالب کی تکرار کی گنجائش نہیں۔ تاہم یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ سر سید جس تحریک جدید و فخر کے بانی تھے۔ اس میں ان کے ساتھ ان کے دیگر رفقاء بھی برابر کے شریک تھے۔ یہ صحیح ہے کہ سید صاحب اپنے دینی خیالات میں جس انتہا

ایک سپوچ گئے تھے۔ اس کو ان کے عزیز ترین دوست اور رفیق بھی پسند نہ کرتے تھے۔ تاہم بنیادی اصول میں سب متفق تھے اور بنیادی خیالات میں سب کا اتفاق تھا۔ اگر کچھ فرق تھا تو یہ کہ سید صاحب اپنی بات صاف صاف کہتے تھے اور ان کے رفقا اسی بات کو زیادہ دل پسند بنا کر پیش کرتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ سید صاحب نے مذہبیات میں جو رجحان پیدا کیا۔ اس کو تسلیم کیا انکارا بہت مقبولیت حاصل ہوئی چنانچہ ان کے بعد آئندہ مصلحین انہی کے خیالات پر اپنی دعوت تجدید کی بنیاد رکھتے ہیں۔

نواب محسن الملک

سید صاحب کے عزیز ترین دوستوں میں نواب محسن الملک اور مولوی چراغ علی بھی تھے جنہوں نے اگرچہ کوئی اہم اور قابل ذکر تصنیف نہیں کی تاہم دونوں ان کی تحریک کے زبردست اور پرجوش مبلغ تھے۔ ان کلب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے رسالہ تہذیب الاخلاق میں پے درپے مضامین لکھ کر زبان اردو میں مقالہ نویسی کو مقبول عام بنایا اور اس کا بلند معیار قائم کیا۔ نواب محسن الملک کا نام سید مہدی علی تھا۔ آپ ۱۲۳۷ھ میں اٹارہ میں متولد ہوئے ان کے والد میر ضامن علی شیعہ تھے لیکن انہوں نے سن شعور میں تفحص اور تحقیق کے بعد آبائی مذہب ترک کر کے سنی ہو نیکا اعلان کر دیا اور اعلیٰ منمن میں ایک کتاب آیات دینات لکھی جس میں ملامت سنی کی تفصیلت اور حقانیت کے دلائل پیش کئے۔ سید مہدی علی پہلے ایک معمولی محرر تھے پھر ضرر

کی بعض خدمات کے بدلے سررشتہ دار تحصیل دار اور انجام کار ڈپٹی کلکٹر ہو گئے۔
 اٹاودہ میں تحصیلدار کی کے زمانے میں سرسید سے ملاقات ہوئی اور رفتہ رفتہ یہ
 واقفیت گہری دوستی تک پہنچ گئی۔ ۱۸۶۷ء میں ریاست حیدرآباد نے
 مولوی مہدی علی کی خدمات حاصل کر لیں۔ چنانچہ نواب محسن الملک محسن الدولہ
 کا خطاب وہی کی یادگار ہے۔ ۱۸۹۲ء میں نواب صاحب نے حیدرآباد سے منشن
 حاصل کر لی۔ اور علی گڑھ کانٹنٹ کے معاملات میں سید صاحب کے دست و بازو بن
 گئے۔ ۱۸۹۹ء میں سید صاحب کے انتقال کے ایک سال بعد کانٹنٹ کے سیکریٹری
 مقرر ہوئے اور ۱۹۰۷ء میں بمقام شملہ وفات پائی۔

سرسید اور محسن الملک کے باہمی تعلقات اتنے پختہ اور گہرے تھے کہ یہ حسب
 کبھی کبھی انہیں "لحمک لکھی" اور "محب" اور "محبوب" وغیرہ الفاظ سے یاد
 کرتے تھے۔ جس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان دونوں بزرگوں میں خیالات کا زیادہ
 سے زیادہ اتفاق تھا محسن الملک ۱۸۳۳ء میں سید صاحب کی سائنٹفک سوسائٹی
 کے ممبر بنے اور اس کیلئے سرگرمی کے ساتھ کام کیا۔ انہوں نے خطبات احمدیہ کی تالیف
 میں بہت مدد دی، اور تہذیب الاخلاق میں سید صاحب کے مشن کے حمایت اس
 دلکش اور پراثر انداز میں کی کہ لوگوں پر اس تحریک کا بہت اچھا اثر ہوا۔ آپ
 کی تصانیف یہ ہیں:۔ مضامین تہذیب الاخلاق، مکتبہ محمودیہ لیکچرز، تقلید عمل

بالمحدثین کتاب الحب والشوق مکاتیب مسلمانوں کی تہذیب اور آیات
بنیائے ۔

محسن الملک کی کتابیں بہت بلند درجہ کی نہیں اور مضامین میں کوئی جدید
خیال موجود نہیں۔ البتہ تہذیب الاخلاق کے مضامین میں بڑا زور اور جوش
ہے محسن الملک دراصل سید صاحب کے ترجمان تھے۔ اور بہت سے مسائل میں
انہی کی پیروی کیا کرتے تھے۔ یہ سمجھ ہے کہ شروع شروع میں انہیں سید صاحب کے
مذہبی خیالات سے بہت اختلاف تھا بلکہ ان کے سیاسی ارادوں کے متعلق بھی بدظن
تھے مگر رفتہ رفتہ ان کا اختلاف رفع ہوتا گیا اور اکثر معاملات میں (خصوصاً سیاسی
امور میں) کامل یک جہتی پیدا ہو گئی تھی، البتہ چند جزوی امور میں ان کی بحث
و تحرار زندگی کے آخری دور میں بھی نظر آتی ہے چنانچہ لکھا ہے :

”مجھ سے زیادہ سرسید کا جاننے والا، ان کی عزت کرنے والا،
ان کی خوبیوں کو سمجھنے والا کوئی دوسرا نہیں لیکن پھر بھی ۱۸۶۴ء
سے ان کے ایضاً دم تک مسیحا اور مرحوم کے درمیان بحث و تحرار
قائم رہی۔ چنانچہ ان کی زندگی کے آخری دور میں بھی ایک مضامین
کا سلسلہ عرصہ دراز تک بطور خط و کتابت کے جاری رہا۔“
نواب صاحب نے جس خط و کتابت کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا مجموعہ
”مکاتیب الخلائع“ کے نام سے طبع بھی ہو گیا ہے، مگر جہاں تک راقم نے اس پر

غور کیا ہے۔ ایسے سید صاحب سے بعض جزئیات میں تو اختلاف نظر آتا ہے لیکن بڑے بڑے مسائل میں ان کی یک جہتی اور ان کا دھڑا مستحکم اور ثابت شدہ ہے اور وہ سید صاحب کی تقلید ہی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

اس بنا پر اس کتاب میں ہم افکار دینی سے الگ بحث کر سکی ضرورت محسوس نہیں کرتے ان کے خیالات، سرسید کے خیالات تھے، اس لئے اعادہ بے محل ہے۔ البتہ ان کے حق میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ سلف کے دینی افکار سے یکسر منقطع نہیں ہوئے اور وہ پرانی روایات و منقولات سے سرسید کے مقابلے میں کچھ زیادہ استفادہ کرتے ہیں

مولوی چراغ علی

پہلے ذکر اچکا ہے کہ اس دور میں مذہبی مناظروں کا بڑا چرچہ تھا خیالات کی آزادی اور عام حریت فکر کی وجہ سے مذہبی اور دینی مناظرات کو بہت فروغ ہوا اور لوگوں میں تقابلِ مذاہب کے متعلق ایک عام دلچسپی پیدا ہو گئی۔ ہمارے دور کے مصنفین کی طرح مولوی چراغ علی بھی سید صاحب کی ملاقات سے پہلے مذہبی مناظرہ اور تحقیق کا خاص شوق رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے پادری عماد الدین کی کتاب محمدی کا جواب تعلیقات کے نام سے لکھا جس میں دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں اسلام کی ترجیح کے وجوہ پیش کئے۔ اور تاریخ محمدی کے مآخذ کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا۔ علاوہ ازیں مولوی صاحب اکثر مغضبین اسلام کی تردید میں رسائل لکھنے میں مصروف رہتے تھے اور یہ شوق اس درجہ بڑھا ہوا تھا کہ انہوں نے مرزا غلام احمد قادیانی کو بھی براہِ مہین احمدیہ لکھنے

میں مدد دی۔

اگرچہ یہ بھی ایک دینی خدمت تھی لیکن سرسید نے جس طریقہ مدافعت دین کی بنیاد ڈالی، وہ اس مناظرہ کے رنگ سے کہیں زیادہ موثر تھا ہم دونوں کی غرض ایک تھی۔ اس لئے وحدتِ ذوق نے مولوی چراغ علی کو بالآخر سید صاحب کے قریب تر کر دیا۔

مولوی چراغ علی کشمیری الاصل تھے۔ ان کے آبا و اجداد کشمیر سے پنجاب میں آئے۔ ان کے والد مولوی محمد بخش میرٹھ میں آباد ہوئے اور وہیں ملازم ہوئے۔ ان کا انتقال ۱۲۵۶ھ میں ہوا۔ والد کے انتقال کے وقت سب سے بڑے لڑکے چراغ علی کی عمر ۱۲ سال سے زائد نہ تھی۔ اسٹیجی کے سبب ان کی ابست دانی تعلیم ناقص رہ گئی۔ اس پر حالات نے جلد ملازمت اختیار کر لینے پر مجبور کیا۔ ابتداً معمولی محرری سے ہوئی۔ لیکن کچھ عرصہ انگریزی ملازمت میں رہنے کے بعد انہیں حیدرآباد میں ملازمت مل گئی۔ جہاں وہ ترقی کرتے کرتے معتمدی مال گزاری تک پہنچے اور وہاں ہی صوبہ داری کی عزت سے بھی سرفراز ہوئے۔ ان کا انتقال ۱۲۹۵ھ میں ہوا۔

مولوی صاحب کی اکثر کتابیں انگریزی میں ہیں، اور باوجود یہ کہ ان کی انگریزی تعلیم باقاعدہ نہ ہوئی تھی مگر بڑے بڑے اہل قلم ان کی انشا پر داری کی تعریف کیا کرتے تھے۔ ان کے مضامین انگلستان کے مبند پایہ رسالوں میں

۱۔ مفصل حالات کیلئے دیکھو غلامِ کلام فی ارتقارِ الاسلام۔ دیباچہ از مولوی عبدالحق۔

شائع ہوتے تھے اور ان کی تصانیف پر انگریزی رسالوں میں نہایت عمدہ ریویو لکھے گئے۔ انہیں عبرانی اور سریانی زبان سے بھی واقفیت تھی۔ اسی زبان وانی کا مینو تھا کہ ان کے مضامین لسانیاتی تحقیق کے اعتبار سے بڑے محققانہ ہوتے تھے جن میں تحقیق، وسعت نظر اور تبحر کی پوری پوری خوبیاں موجود تھیں۔ انہوں نے جو انگریزی کتابیں لکھی ہیں ان کے نام یہ ہیں :

1- CRITICAL EXPOSITION OF THE POPULAR JEHAD

2- REFORMS UNDER MUSLIM RULE

3- MUHAMMAD — THE TRUE PROPHET

ان کی اردو کتابوں کے نام یہ ہیں :

تعلیقات۔ اسلام کی دینی برکتیں۔ قدیم قوموں کی تاریخ۔ لبی باجرہ
 ماریطبیہ تعلیق نیازنامہ۔ ایک اور کتاب لکھنے کا ارادہ تھا جس کا نام العلوم
 الجدیدة والاسلام "تجویز ہوا تھا مگر موت نے فرصت نہ دی۔ رسائی چراغ
 علی کے نام سے ان کے کچھ رسالے بھی طبع ہو چکے ہیں۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے۔
 مولوی صاحب رسالہ تہذیب الاخلاق کے اہم مضمون نگار تھے، اور دراصل
 ان کی انگریزی کتابوں کے بعد ان کی قابلیت کی سب سے بڑی تائید گاہ
 یہی مضامین ہیں۔

یوں تو رفقا سید عیوب کے سب اپنے اس رہنما کے مقلد اور تبع کھلاتے
 ہیں لیکن مولوی صاحب کو سید صاحب سے جو اتفاق رائے تھا، وہ شاید
 کسی اور کو نہ تھا اور اس لحاظ سے اگر "نیچری" کے لفظ کا اطلاق سید صاحب پر

ہو سکتا ہو تو ہم مولوی چراغ علی کو ان سے کم نہ پجری، نہیں کہہ سکتے۔

مولوی چراغ علی کا موضوع تحقیق بھی تقریباً وہی تھا جس پر سید صاحب نے اپنا سارا زور قلم صرف کیا۔ وہ موٹے موٹے مسائل جن کی طرف مولوی صاحب نے خاص توجہ فرمائی یہ ہیں: اسلام بزرگ و بزرگ نہیں پھیلا، اسلام کی لڑائیاں مدافعت نہ تھیں، فقہ و حدیث بطور ایک حجت شرعی واجب تسلیم نہیں، قرآن میں جہاد محض، محنت اور مشقت کے معنوں میں دیا ہے، اسلام نے نوڈمی غلام بنانے کا حکم نہیں دیا اور بی بی مار یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حرم نہ تھیں، وغیرہ ذالک۔

مولوی صاحب نے غریبوں کے متعلق اسلامی نقطہ نگاہ کی مفصل تشریح کرنیکی کوشش کی ہے۔ ان کا خیال ہے اسلام کی نظر میں دنیاوی طور پر مسلم اور غیر مسلم برابر ہیں انہوں نے اپنی ایک کتاب

"PROPOSED POLITICAL, LEGAL AND SOCIAL REFORMS

UNDER MUSLIM RULE میں (جس کا اردو ترجمہ اعظم الکلام فی ارتقا

الاسلام) (۱۹۱۰ء) کے نام سے مولانا عبدالحق نے کیا ہے) ریونڈ میٹل صاحب کے اس اعتراض کا جواب دیا کہ مذہب اسلام ترقی کا مانع ہے۔ انہوں نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ اسلام ہر زمانے کی معاشرت کے مطابق تبدیلی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مولوی صاحب کا خیال ہے کہ حدیث کی عقیدتاً ضرورت نہیں اسلامی بول لار کے بعض حصے از سر نو لکھے جانے چاہئیں۔ مذہب اور سیاست الگ الگ چیزیں ہیں۔ اسلام میں رائے کی آزادی ہے۔ غلامی، جنگ و جدل

اور جہاد کا اسلام میں کوئی ذکر نہیں۔ اسلام نے عورت کی حیثیت کو بہت بلند کر دیا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

یہ وہ نمایاں خیالات ہیں جن پر مولوی صاحب نے اپنی کتابوں میں بحث کی ہے۔ ان کا طرز استدلال سید صاحب کے طریق پر ہے۔ ان کی تحریرات میں سید صاحب کا اثر بدرجہ اتم موجود ہے۔ وہ جس ہوشیاری اور قابلیت سے اسلامی ادبیات سے اپنے مطلب کی بات نکالتے ہیں۔ اس کا بڑا رعب پڑتا ہے علی الخصوص اس لئے بھی کہ وہ یورپ کی تاریخ کے علاوہ انجیل، تورات اور دیگر کتب آسمانی کے اقتباسات سے اسلام کی تائید کرتے ہیں، ان کی (اردو میں) کتابیں کم بھی ہیں اور خشک بھی۔ ان پر سید کا رنگ گہرا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے پڑھنے والے کم ہیں۔ کیونکہ سید صاحب کے مداح تو خود سید صاحب کی کتابوں سے براہ راست استفادہ کر سکتے ہیں اور ان کے مخالفوں کو سید صاحب اور مولوی صاحب دونوں کی تحریروں سے کوئی دلچسپی نہیں۔

قصہ کوتاہ یہ دہزدگ ہیں، جنہوں نے دراصل سید صاحب ہی کے عقائد اور خیالات کی تبلیغ کی اور ان عقائد کو اس زور سے پھیلایا کہ آہستہ آہستہ یہی خیالات غیر محسوس طور پر سب لوگوں کے عقائد کا جزو بن گئے۔ چنانچہ آج بے شمار لوگ سید صاحب کے اختلاف رکھنے کے باوجود کہتے اور مانتے وہی ہیں جو سید صاحب، نواب محسن الملک، اور مولوی چراغ علی کہتے اور مانتے تھے۔

نذیر احمد

سیند کی جماعت میں دو بزرگ ایسے تھے جنہوں نے دیگر شعبہ ہائے علوم کے علاوہ انکار دینی کی طرف بھی توجہ کی۔ یہ دو نامور مولوی نذیر احمد خاں اور شبلی نعمانی ہیں ان دونوں بزرگوں کا اصلی میدان عمل دوسرا تھا، اور ان کی شہرت کا دار و مدار بھی ان کی دوسری تصانیف پر ہی ہے۔ پھر بھی ہندوستان میں دینی افکار کی ترقی اور تنزل کی کوئی تاریخ ان کے ذکر سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ نذیر احمد کا اصلی دائرہ عمل موعظی ناول "تھا اور شبلی کا فن تاریخ مگر نذیر احمد اور شبلی دونوں کی مذہبی تصانیف دینی ادب میں بھی بلند مقام اور حیثیت کی حامل جن کا خیالات کی رفتار پر بڑا اثر ہوا۔

نذیر احمد جن کے مختصر سوانح حیات آگے آتے ہیں۔ آغاز کار سے ہی مذہب کے معاملے میں محقق واقع ہوئے تھے جس زمانہ میں وہ دہلی کالج میں داخل ہوئے ان دنوں وہابیوں اور ضعیفوں کا اختلاف بہت زوروں پر تھا۔ شروع شروع میں نذیر احمد اسلامی فرقوں کی جنگ میں کسی خاص جماعت کے خلاف تعصب نہ رکھتے تھے بلکہ موقع اور محل کے لحاظ سے جدھر مصلحت کا تقاضا ہوتا تھا، شیعہ یا سنی ہوجا کر تے تھے۔ رفتہ رفتہ جب ان کے خیالات میں سختی آگئی تو انہوں نے بہت سے مسائل کے متعلق محققانہ رائے قائم کی جس پر وہ سختی سے قائم رہے۔ عام طور پر لوگ انہیں "مجتہد نیچری" ہی کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ :

ان کا سیند کے ساتھ بہت سے عقائد میں اتفاق رائے تھا، ان کی

سب سے بڑی خصوصیت جو سرسید کے ساتھ ملتی تھی نظر آتی ہے، یہ ہے کہ وہ سرسید کی طرح رائے اور عقل کی اہمیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ تقدیر، توکل، خیر و شر کے متعلق ان کا نظریہ وہی تھا جو سرسید کے دور کا مخصوص نظریہ تھا۔ لیکن یہ امر قابل غور ہے کہ ان جدید خیالات کے بارے میں وہ ہمیں اوروں کی نسبت معتدل نظر آتے ہیں۔ انہوں نے موقع بہ موقع سرسید کے خیالات و مسلمات سے اختلاف کیا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ ان کی طبیعت میں اجتہاد، آزادی رائے اور حجرات موجود نہیں۔ بچوبچائی کا خاصا ہے۔ انہوں نے نہایت متعین اور معتدل طریق پر سرسید صاحب کے اثر کو کم کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان کے خلاف کبھی علم بغاوت بلند نہیں کیا۔

نذیر احمد اپنی اکثر کتابوں میں تعلیم جدید کی حمایت کرتے ہیں لیکن اس کی بعض خواہیوں سے قوم کو متناسب بھی کرتے ہیں مسلمانوں میں توکل کا جو غلط مفہوم رائج تھا اور مسئلہ تقدیر کی جو یاس ایگر نفیر کی جاتی تھی، نذیر احمد نے اس کے خلاف بہت زور دار دلائل دیئے ہیں۔ ترک دنیا کا خیال بھی ان کے نزدیک غیر اسلامی خیال ہے۔ انہوں نے اس دور کے گھڑے مصنفوں کی طرح اس بات پر زور دیا ہے کہ اسلام ترقی کے معانی نہیں۔ مذہب فطرت کے عین مطابق ہے۔ سائنس اور دین آپس میں متعارض نہیں۔ از روئے اسلام مسلمانوں کا اور مسلمان حکومتوں کا غیور سلوک سے برابر کا سلوک ہونا چاہیے۔ ذمیوں کا مسئلہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد سرسید کے اکثر ہم خیالوں کیلئے ایک اہم موضوع بحث تھا۔ مولوی نذیر احمد نے بھی اس پر سیر حاصل پیش کی ہیں جہاں ان کی جو تشریح

تعبیر مولوی چراغ علی نے کی۔ اس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے مگر مولوی
نذیر احمد نے اس پر خاموشی ہی کو بہترین مصلحت خیال کیا۔ چنانچہ انہوں نے
اپنی کتاب حقوق والفرائن میں جہاد کا باب تک قائم نہیں کیا کیونکہ ان کے خیال
میں جن مجبوریوں کے تحت جہاد فرض ہو جاتا ہے، وہ انگریزی عکس داری
میں نہیں ہے۔

نذیر احمد کی قابل ذکر دینی تصانیف میں ترجمہ قرآن مجید اور انکی مشہور
فقہی کتاب الحقوق والفرائن ہے۔ ان کے اس ترجمے کی امتیازی خصوصیت یہ
ہے کہ یہ ٹیٹھارد میں ہے اور اردو کا پہلا استوار اور بامحاورہ ترجمہ ہے۔
اس کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایسی بعض اوقات وہ سو قیامہ محاورات
استعمال کئے گئے ہیں جو ناول کیلئے تو شاید موزوں ہوں مگر قرآن مجید کے تقدس
کے منافی ہیں۔ اس کمزوری کے باوجود ان کا ترجمہ خاصاً مقبول ہے نذیر احمد کی
دوسری سرگز آلا انصیف الحقوق والفرائن ہے جو تین جلدوں میں ہے۔
اس میں عقائد، عبادات، معاملات اور معاشرت کے متعلق خاص اسلامی
نقطہ خیال سے بحث کی گئی ہے۔

غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا (جسے جدید علم کلام کی اہم
تصنیف کہا جاسکتا ہے) طرز استدلال جدید نہیں اس کا رنگ شاہ
ولی اللہ صاحب اور دیگر مسلم علماء کی تصانیف سے ملتا جلتا ہے۔ نذیر احمد

کئی کتابوں میں مغربی حکمت و فلسفہ سے استفادہ بہت کم نظر آتا ہے۔ اور ان کا طریق بحث اور نقطہ نظر قدیم ہی معلوم ہوتا ہے۔ کتاب کی ترتیب اور طرز تصنیف بھی عام پسند نہیں! اور افسوس یہ ہے کہ اس کو دلچسپ بنانے کی کوشش بھی نہیں کی گئی..... یہ ایک قانون کی کتاب کی طرح خشک ہے۔ گو کہ بر محل دھنچ اور قطعی ہونے کے لحاظ سے بھی ایک قانون کی کتاب ہی کی طرح ہے۔

نذیر احمد کے دینی نظریے کو سمجھنے کیلئے صرف یہی ایک کتاب کا کافی ہے اس میں جا بجا سیتہ سے اختلاف کیا گیا۔ اور مصنف نے اپنے آپ کو نہ خیر ہی ہونے کے الزام سے بچانے کی پوری کوشش کی ہے۔ نذیر احمد کی کچھ اور کتابیں بھی ہیں۔ جن کا ذکر نظر انداز کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں ان کتابوں کا رنگ شبلی کی تصانیف کے سامنے پھیکا معلوم ہوتا ہے۔

نذیر احمد دینی کتابوں کو دلچسپ اور دلکش بنانے کا ڈٹ سے ناواقف معلوم ہوتے ہیں۔ البتہ انہوں نے اپنے فصول میں دینی اور نیم دینی خیالات کو بڑے دلچسپ انداز سے پیش کیا ہے۔ ان کے فصول سے مسائل دینی اور عقائد مذہبی کی اچھی خاصی تبلیغ ہوئی ہے۔ غرض جو کام ان کی دینی تصانیف نہ کر سکیں وہ ان کے فصول نے کر دیا، مگر مذہب کے میدان میں وہ خاص مقام پیدا نہ کر سکے۔ وہ داعطا اور مقرر اچھے تھے، مترجم ہونیکے لحاظ سے بھی انہوں نے بڑا نام پیدا کیا اور نادول کی ترقی میں بھی بڑا حصہ لیا مگر دین میں مخلص ہونے کے باوجود سہولت کے قائل تھے۔ دین سے ان کی وفاداری اسی طرح کی تھی جس طرح ایک امام پسند شہری کو قانون کی پابندی سے دلچسپی ہوتی ہے۔ دین کیسے ایک

جذبہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسکی ان میں کمی تھی اس لئے دینی انقلاب پیدا کر نیوالوں
میں ان کا شمار نہیں۔

سبلی نعمانی

سبلی نعمانی جن کا مفصل تعارف تاریخ کے ضمن میں آئے گا۔ غیر معمولی
صلاحیتوں کے مالک تھے۔ درحقیقت سرسید کے بعد یہی بزرگ ہیں جن کی تصنیفات
میں ہم جدت آزادی رائے اور فکری گہرائی پاتے ہیں۔
ابتدائی تعلیم کے بعد انہیں مذہبیات میں سب سے پہلے وہابیوں اور حنفیوں
کے باہمی جھگڑے سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ چنانچہ انہوں نے عربی کا ایک رسالہ
”اسکات المخفی“ وہابیوں کے رد میں لکھا۔ ان پر اس ابتدائی تحریک کا اثر
اتنا گہرا اور دیرپا ہوا کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابتؒ کی رعایت سے
اپنے نام کے ساتھ ”نعمانی“ کی نسبت کو لازم قرار دیا اور آخری عمر میں بھی جبکہ
وہ آزادی اور عقل پسندی کے زبردست علمبردار بنے جاتے تھے جنحیت
کی مدح و ستائش کو نہ چھوڑا۔

وہ اپنے بھائی مہدی کو علی گڑھ کالج میں داخل کرانے کیسے گئے تھے،
وہاں سرسید سے بھی ملاقات ہوئی۔ پھر وہیں کے ہو رہے۔ سرسید نے انہیں
مدرسۃ العلوم کا پروفیسر مقرر کیا۔ سید صاحب نے اسلامی علوم کے متعلق ایک
عمرہ لاتبریری جمع کر رکھی تھی۔ سبلی کو اس کی بھی کشش تھی۔ آرمڈ سے بھی یہیں
ملاقات ہوئی۔ دونوں نے ایک دوسرے سے استفادہ کیا۔ غرض یہ ماحول

تھا جہاں شبلی کے دل میں عقل پسندی کی طرف میلان پیدا ہوا۔ اس نئے فضا میں انہیں محسوس ہوا کہ مسلمانوں کے قدیم علوم کو نئے رنگ میں پیش کر دینی ضرورت ہے۔ اسی مخصوص تاریخ کی تدوین نئے بلحاظ کے مطابق اور بھی ضروری ہے۔ شبلی کیلئے عقل پسندی کی یہ تحریک نہی سہی مگر معقولات اور منطق سے ان کا تعلق کچھ نیا نہ تھا۔ انہوں نے مولانا محمد فاروق چڑیا کو ٹی سے تعلیم پائی تھی جو اپنے زمانے میں معقولات کے امام تھے۔ اسکی وجہ سے ان کو معقولات سے ذہنی لگاؤ پہلے ہی سے تھا۔

جب تک سید سید زندہ رہے شبلی علی گڑھ کالج کے پروفیسر رہے۔ وہ اگرچہ بعض مذہبی خیالات میں سید صاحب کے ہم آہنگ ہو گئے تھے لیکن انہیں سید صاحب کا غلو اور افراط پسند نہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے مختلف مواقع پر اس سے اظہارِ برائت بھی کیا۔ باپ ہمشبلی پر عقل پسندی کا جو رنگ چڑھ چکا تھا اس کا اتنا آسان نہ تھا۔ اس میں انہوں نے سرسید کی رہنمائی قبول کی۔ اس معاملے میں شبلی کا میدان عمل اپنے دوسرے رفقاء سے کچھ الگ نہ تھا۔ انہوں نے اپنی اکثر تحریروں میں اس بات پر زور دیا کہ اسلام کو جدید علوم اور جدید تمدن سے مطابقت دی جائے اور فلسفہ حتمی کے ان مسائل کی تشریح کی جائے جو مذہب کے بظاہر ٹکراتے نظر آتے ہیں۔

ان کے اور سرسید کے نظریہ دینی میں بظاہر فرق یہ ہے کہ سید صاحب جو قدیم کو ایسے رنگ میں پیش کرتے ہیں کہ اس سے تمدن اور زندگی کے نئے رجحانات کا تاہید ہو۔ اس کے برعکس شبلی جدید رجحانات کا تاویل اس طرح کرتے ہیں کہ اس سے قدیم عقائد کی تائید نکلتی ہو۔ سرسید کی نظر جدید دور حاضر پر مرکوز رہتی

جے شبلی کی نگاہ قدیم اصول پر مبنی ہونے کے شبلی کا اشارہ پیچھے کی طرف ہے۔ ہر سید کا اشارہ آگے کی طرف۔ شبلی نے سید صاحب کے خیالات سے اختلاف کرتے ہوئے ایک جدید علم الکلام کی بنیاد رکھی۔ اس موضوع پر بہت سے مضامین کے علاوہ انہوں نے چار کتابیں لکھی ہیں۔ علم الکلام، الکلام، الغزالیؒ، اور سوانح مولانا رومؒ، آخری دو کتابوں کا تبصرہ سوانح نویں شخص میں آئے گا۔ اس موقع پر علم الکلام اور الکلام کے اہم مضامین کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے

علم الکلام

علم الکلام مسلمانوں کے علم کلام یا فلسفہ مذہبی کی تاریخ ہے شبلی لکھتے ہیں کہ مدت سے میرا ارادہ تھا کہ علم الکلام کو قدیم اصول اور وجوہ مذاق کے مطابق مرتب کیا جائے لیکن میں نے اس کیلئے ضروری سمجھا کہ پہلے علم کلام کی تاریخ لکھی جائے گو یہ جدید علم الکلام کی متبید ہے ہم عرض کر چکے ہیں کہ شبلی اپنے ماحول کو ہر حالت میں قدیم کے مطابق دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کتاب میں متحد و مرتب اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ علم الکلام کو از سر نو مرتب کرنا چاہیے لیکن یہ ضرور ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سر رشته کہیں ہاتھ سے جانے نہ پائے۔ علم الکلام پیش شبلی نے یہ ہم نگر پیش کیا ہے کہ مسلمانوں میں عقائد کا اختلاف اکثر یہی اسباب سے پیدا ہوتا رہا شبلی اس تاریخی حقیقت پر اتنا اعتقاد رکھتے تھے

کہ انہوں نے عام ادبی اور فکری تحریکوں میں بھی سیاسی اثرات کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور مختلف ادبی اور علمی مظاہر میں بھی سیاست کی کار فرمائیوں کا جائزہ لیا۔

شبلی کے نزدیک علم الکلام کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم میں وہ بحثیں آتی ہیں جن میں اسلامی فرقوں کے اندرونی اختلافات کا تبصرہ اور تجزیہ ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو فلسفہ و حکمت کے مقابلے میں ایجاد ہوئی۔ شبلی علم الکلام کی ان دونوں قسموں کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور ان کی تعظیم و ترویج کو استحکام دین کا ایک ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ فلسفہ و حکمت کا اسلامی تاریخ کے ہر دور میں خاصا رواج رہا۔

شبلی نے اس خیال کی ترویج کی ہے کہ مسلمانوں کا فلسفہ کا پلاؤ نانی فلسفہ سے ماخوذ تھا۔ ان کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں نے اس فلسفے سے استفادہ ضرور کیا ہے مگر اس میں اپنی طرف سے بھی بہت اضافہ کیا۔

شبلی کے محبوب فکری رہنماؤں میں عام ابن تیمیہؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان کی رہنمائی قبول کرنا یہ مطلب یہ ہے کہ وہ دین میں ایک طرف سنت کے اتباع کا بل پر اصرار کرتے تھے، اور دوسری طرف دین کے اسرار اور مذہب کی حکمت کو سمجھنے اور سمجھانے کی بڑی اہمیت جانتے تھے۔

الکلام

شبلی کی دوسری کتاب الکلام در حقیقت ان کے فلسفہ مذہب اور

منظریہ دینی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ خود شبلی کی رائے اپنی ان کتابوں کے مستحق زیادہ اچھی نہ تھی۔ تاہم یہ کتابیں اس عظیم الشان تغیر اور انقلاب کا پتہ دیتی ہیں جو اس دور میں علوم جدیدہ کے تقادم سے مسلمانوں میں پیدا ہوا۔
شبلی کے نئے علم الکلام کا دائرہ بحث کیا ہے! خود اللہ ہی کی زبان سے سن لیجئے:-

”قدیم علم الکلام میں صرف عقائد اسلام کے متعلق بحث ہوتی تھی کیونکہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراضات کئے تھے۔ عقائد ہی کے متعلق تھے لیکن آج کل تاریخی تمدنی ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے۔ یورپ کے نزدیک کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابل اعتراض نہیں جسقدر اس کے قانونی اور اخلاقی مسائل ہیں، ان کے نزدیک تعدد نکاح، طلاق، غلامی، جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا اس مذہب کے باطل ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ اس بنا پر علم الکلام میں اس قسم کے مسائل سے بھی بحث کرنی ہوگی۔“

شبلی اس بات کو نہیں مانتے کہ علوم جدیدہ مذہب کو مستزحل کر سکتے ہیں کیونکہ مذہب انسان کیلئے ایک فطر کی چیز ہے اور وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ پس جب مذہب کا ہونا ضروری ہے تو لامحالہ ایک نہ ایک مذہب کو ترجیح دی جائے گی۔ شبلی اس مذہب کو اسلام کی شکل میں موجود پاتے ہیں۔

مذہب اور عقل کے باہمی تعلق کے سلسلے میں بشی قدراً عقل کا استہمال کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ ہاں اوداکِ حقائق کے معاملے میں ایک سرحد ایسی بھی آجاتی ہے جہاں عقل بیکار ہو کر رہ جاتی ہے۔

الکلام میں بشی نے مذہب اسلام کے اصولوں کو عقل کے مطابق ثابت کرکے گوشش کی ہے اور اپنے دلائل کو مغربی مصنفین کی تحریروں سے مربوط کیا ہے۔ معجزہ اور خرقِ عادت کے متعلق بشی کی معتدل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ اور اسحاق کے عام مسلمانوں نے خرقِ عادت کے مفہوم کو جو وسعت دی ہے اس کی رو سے ہر قسم کے محالات اور حقیقی ناممکنات بھی خرقِ عادت کے دائرہ میں آجاتے ہیں اور حادثاتِ اسم ان کے امکان کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ بشی خرقِ عادت کو مانتے ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ اس کیلئے بھی اسباب ہوتے ہیں۔ جو نظر نہیں آتے۔ گویا بشی کی رائے اس بارے میں سیدنا اور عام مسلمانوں کی رائے کے مابین ہے۔ سب سے بڑا اور مرکزہ آثارِ مسئلہ جس نے اس دور کے مصنفین اور فکریں

کو عرصہ تک پریشان رکھا۔ وہ یہ تھا کہ کیا اسلام تمدن و ترقی کا مانع ہے۔ بشی کہتے ہیں کہ تمدن کی ترقی کے جتنے اسباب ہیں۔ وہ سب اسلام میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً مساوات، مذہبی بے تعصبی، آپ اپنی عزت کا خیال جمہوریت تقسیم عمل، انسانوں کا مختلف المراتب ہونا، علمی ترقی کی انتہا، دین و دنیا کا باہمی تعلق، علمی زندگی کا اتبات اور رہبانیت سے نفرت وغیرہ مختلف قوموں کے باہمی تعلقات کے متعلق بھی ان کے خیال میں اسلام نے جو راہ عمل واضح

کی ہے۔ وہ اسے ترقی اور تمدن کا بڑا مویہ قرار دیتی ہے۔ نیز اسلام کا قانون وراثت اور اسلام کا عورتوں کے متعلق قانون نہایت مفید اور معقول ہے! اور دنیا کے دیگر قوانین اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔

بہر حال شبلی کی آواز سید صاحب کی آواز سے کوئی جدا آواز نہ تھی۔ لیکن ان کا اندازِ نظر عالمانہ اور عادتِ مسلمین کے لئے مانوس ہے۔ اس لئے جہاں سید صاحب کی رائے سے عام لوگ متوحش ہو جاتے تھے۔ وہاں شبلی کے خیالات قبول کر لئے جاتے تھے شبلی کے مقبول ہونے کے دو سبب اور بھی ہیں: ایک تو شبلی کا مختصر اور دلچسپ طرزِ تحریر اور دوسرا ان کا یہ بنیادی اصول کہ قدیم خیالات کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے۔ "ان اسباب کی وجہ سے سرسید کے مقابلہ میں شبلی کی عقل پسندی بھی گونا گونا گونی گئی۔

یہ بات بالیقین سمجھی جاسکتی ہے کہ اس صدی میں شبلی کی تصنیفات مذہبی نے جدید تعلیم یافتہ گروہ کو بے حد متاثر کیا۔ سید کا اثر یقیناً گہرا و ورس اور ہمہ گیر تھا۔ مگر ان کے نام سے بعض ایسے سیاسی اور دینی عقائد منسوب ہو گئے تھے۔ جو عام تو کیا خواص کی نظر میں بھی پسندیدہ نہ سمجھے جاتے تھے شبلی نے ان الجھنوں سے بچنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اپنے خط میں بظاہر لکھتے ہیں:

"مجھ کو اس بات کا فخر ہے کہ اس نئی زندگی کے پیدا کرنے میں میرا بھی حصہ ہے۔ اور اس جوشِ مذہبی کو برا نہ سمجھنا کہ نامیری امت میں بھی تھا۔"

تیسرا باب

سوانح نگاری

اردو جیسی نو عمر زبان سے یہ توقع کہ سرسید کے زمانے میں وہی ہر لحاظ سے بے عیب اور مکمل سوانح نمایاں اس کے ادبی ... وجود میں آگئی ہونگی بے محل اور بے جا ہے۔ خود فارسی کے ہزار سالہ ادب میں ایسی سوانح عمریاں موجود نہیں جن کو نئی معیار کے مطابق اعلیٰ اور کامل قرار دیا جاسکتا ہے۔ مولانا شبلی نے الفاروق لکھتے وقت عربی کا یہ شعر غور سے

بشیر کہ رہ بروم تیخ است قدم را

پیش کرتے ہوئے جن مشکلات کی طرف اشارہ کیا تھا۔ فی الحقیقت وہ مشکلات اور دشواریاں سوانح نگاری کے فن کی عام دشواریاں ہیں۔ جن سے صرف کامل الفن سوانح نگاری ہی عہدہ برا ہو سکتے ہیں اور سرسید کا زمانہ ایک ایسا زمانہ تھا

اور بے غرض تھی۔ کہ اس میں کسی کو بڑا ثابت کرنے یا کسی کو چھوٹا کرنے کا جذبہ بالکل موجود نہ تھا..... اس کا مقصد شخص کی حقیقی زندگی کی کھوج لگانا تھا اور یہ سب کچھ سچی سچی باتیں معلوم کرنے کے سچے جذبہ سے پیدا ہوا تھا..... کیونکہ سچے نوجوان کے حالات پر روشنی ڈالنے والا ضروری ہے کہ خود بھی سچا اور نیک ہو۔

بے غرضی اور بے تعلقی کا یہ رجحان اسلامی ادب کے ابستدائی عہد میں تمام علمی کاموں (خصوصاً سوانح نگاری میں) بڑی حد تک کارفرما..... اس سے ایک قابل سو انجمی کے چند بنیادی اصولوں کو بڑی اہمیت نصیب ہوئی اول صداقت کی تلاش، دوم شخصیت کے تمام پہلوؤں کو معلوم کرنا کا خیال۔ سوم سوانح نگاری کے موضوعوں کا صرف خواص اور ناموروں تک محدود نہ ہونا۔ بلکہ عام انسانوں کے حالات کی جامع آوری کا ذوق۔

اسلامی سوانح نگاری کے ابستدائی رجحانات مختلف صورتوں میں نمودار ہوئے اور بڑی مدت تک سوانح نگاروں کے لیے دستور العمل کا کام دیتے رہے محض ناموروں کی زندگی لکھنے کا خیال شخصی حکومت کے اثرات کے ماتحت آہستہ آہستہ پیدا ہوتا گیا۔ مگر عربی ادب میں (جہاں تک میں نے دیکھا ہے) جماعتی مرقع نگاری کا ذوق غالب رہا۔ اور ان جماعتوں میں بلاشبہ ان سے کہیں زیادہ معاشرت کے عام طبقات کے مرقعے کچھ زیادہ ملتے ہیں۔ ادیبوں، عالموں، نیشوں، ظریفوں، بنیوں، اندھوں، بہروں کے علاوہ بمانین اور معطلین تک کے مرقعے کتابوں میں محفوظ ہیں۔

غالباً اکی کا نتیجہ ہے کہ پرانے اسلامی ادب میں افراد کے مقابلے میں

— جماعتی سوانح نگاری کا زیادہ چرچا رہا۔ اور شاید اس سبب پرانے ادب میں تذکرہ نگاری کے فن کو اتنی ترقی ہوئی کہ تذکرہ بالآخر سوانح نگاری کی سبب شاخوں پر غالب آگیا۔ نامور افراد کی سوانحیں حلقہ تاتار سے پہلے کم اور اس کے بعد زیادہ لکھی گئیں ان میں بادشاہوں کے علاوہ ادیب، اصفیاء کی سوانحیں بھی ہیں۔ مگر بادشاہوں کی سوانح عریاں لائف سے زیادہ تاریخ ہیں اور ادیب و اصفیاء کی سوانح عربوں میں سوانح کم اور ان کے معجزات و کرامات کا تذکرہ زیادہ ہے۔ یہ صنف ملفوظات، مناقب اور اقوال وغیرہ کی صورت میں موجود ہے۔ اور ایسے سوانحی حصہ بہت کم ہے، اور جو ہے، وہ بھی کچھ زیادہ لائق اعتبار نہیں... فارسی ادب میں زیادہ تر اسی قسم کی کتابیں ہیں۔ اس ادب کا کارآمد سوانحی حصہ دو شعبوں میں تقسیم ہے تذکرہ اور ذاتی ڈائریاں مثلاً منغل بادشاہوں کے روزنامے اور تزوکیات — تذکروں میں قسمی سوانحی مواد موجود ہے۔ مگر تذکرے ہذا بذاتِ خود مکمل سوانح نگاری کے قائم مقام نہیں بن سکتے۔ تذکرہ سوانح نگاری کے فن کی ایک شاخ ہے جس کو لغات اور سوانح کا مرکب قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس میں حالات اور واقعات کچھ زیادہ نہیں ہوتے..... صرف چیدہ واقعات دے دیے جاتے ہیں۔ اور سپنس کا الزام بھی کم ہو جاتا ہے۔ تذکرہ افراد کی ذاتی زندگی کے متعلق بہت کم معلومات پیش کرتا ہے..... وہ صرف اس جماعت اور اجتماعی ذوق کی تلقین کرتا ہے جس کی ہماری تہذیب نے شروع سے پرورش کی تذکروں میں بہت سے کارآمد عناصر مل جاتے ہیں جن کی تفصیل میں نے اپنے مضمون تذکرہ نگاری کا فن اور شعرانے اردو کے تذکرے

میں بڑی شرح و بسط سے پیش کی ہے۔

اردو نثر کے ابتدائی ادوار میں ہمارے سوانح نگاروں نے اسی ادب سے فائدہ اٹھایا چنانچہ ان کی تمام تر کوششیں اسی نمونے اور اصول کے مطابق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سوانحی اعتبار سے اس زمانے کا قابل ذکر سرمایہ تذکروں سے عبارت ہے اور تذکروں سے الگ صحیفوں میں سوانح نگاریاں لکھنے کا رواج جدید مغربی اثرات کا بہت بڑا ثمر ہے۔

مغربی اثرات کے نفوذ کے بعد اردو میں سوانح نگاری کی ابتدائی کوششوں میں کسی حد تک مناظرانہ رنگ پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان میں نثر تھوڑی اور اٹھارہویں صدی میں عیسائیوں کی تبلیغی کوششوں کا ایک خاص پہلو یہ تھا کہ وہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کے مقدس ناموروں کی سوانح نگاریاں لکھ کر اسلام کی حقانیت کے متعلق غلط فہمیاں پیدا کرتے تھے۔ یہ سلسلہ عیسائیوں تک محدود نہ تھا اس میں کبھی کبھی ہندو مورخ بھی شامل ہو جاتے تھے۔ اس زمانے کی عیسائی اور ہندو تاریخ نگاری کا اسی رخ بھی یہی تھا۔

..... اس کا رد عمل یہ ہوا کہ مسلمانوں میں تاریخ نگاری کا سوانح نگاری کی ایک جوابی تحریک پیدا ہوئی۔..... چنانچہ سر سید احمد خاں کی کتاب خطبات احمدیہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ سر سید کے زمانے کے اکثر مورخ اور سوانح نگاران اثرات سے متاثر ہوئے۔ مولوی چارغ علی کے دور سائے بی بی باجوہ اور ماریہ قبطیہ اور مولوی نذیر احمد کی کتاب امہات الامم اسی مناظرہ کی فضا کی مخلوق ہے مگر سید کے دور کے سب سے بڑے سوانح نگار

شبلی اور حالی تھے۔ جن کی تصانیف میں فنی محاسن بھی موجود ہیں۔ سرسید کے زمانے کی اکثر علمی کوششیں اس لحاظ سے دفاعی اور مدافعی کہلائی جاسکتی ہیں کہ ان سب کا مقصود علم برائے علم یا ادب برائے ادب نہ تھا بلکہ ان کا مقصد تھا۔ مغربی خیالات سے سناہ کی صورت پیدا کرنا اور ان کے سلسلے میں قومی محاذ بنانا اس قومی محاذ کی تقویت کیلئے سوانح نگاری اور تاریخ نگاری سے بڑا کام لیا گیا مغربی مصنفوں اور مورخوں کے خیالات سے ہندوستان میں اصلاحی حیات کے سلسلے میں جو ضعف پیدا ہو چلا تھا اس کو دور کرنے کیلئے اس علمی قومی محاذ کی بہت ضرورت تھی۔ اس کے لئے سوانح نگاری سے بڑھ کر کوئی چیلنڈ کارآمد نہ ہو سکتی تھی اور سلسلہ ناموران اسلام کی عمدہ ترین تدبیر تھی جس کی تکمیل کیلئے اس دور میں شبلی جیسا صاحب قلم موجود نہ تھا۔ شبلی نے جوابی سوانح نگاری کی بجائے ایک جارحانہ دستور العمل تیار کیا اور مدافعت کی بجائے اس میدان میں پیش قدمی کی جس سے بلاشبہ اس قومی محاذ کو بڑی تقویت نصیب ہوئی۔

بائیں ہمہ سوانح نگاری کے فن میں شبلی پر حالی کو ترجیح حاصل ہے۔ جن کی سوانحیں اصل اصول فن کے لحاظ سے شبلی بہتر ہیں۔ ان کی سوانحیں بھی اگرچہ ناموروں کی سوانحیں ہیں مگر ان کا مقصد اور نصب العین ایک بڑی حد تک شبلی کے مقصد اور نصب العین سے مختلف ہے۔ حال کی سوانحیں میں علمی تحریک زیادہ کارفرما ہے۔ شبلی کی سوانحیوں میں جذباتی تحریک کا عمل دخل زیادہ ہے۔

رفقہار سید میں شبلی اور حالی کے علاوہ جن لوگوں نے سوانحیں لکھی ہیں

لکھی ہیں، ان میں ذکار اللہ، نذیر احمد، چراغ علی، عبدالمجید شکر کے نام ایسے جاسکتے ہیں ذکار اللہ کا سارا سوانحی کام مکہ و کثورہ کی لائف تک محدود ہے اور یہ شاید ترجمہ ہے — نذیر احمد اور چراغ علی کی سوانحیں چندان اہمیت نہیں رکھتیں۔ اس لئے کہ محض مناظرانہ ہیں۔ البتہ شکر کی سوانحیں اور خاکے اور مرقعے اس نقطہ نظر سے ضرور قابل توجہ ہیں۔ کہ ان میں مصنف کی سوانحی نظر اور شخصی جزئیات پر زیادہ نظر ہے، اور نصب بین بھی سوانح ہے۔ کوئی دوسرا مقصد اگر ہے بھی، تو ثانوی اور ضمنی ہے۔ وہ اگر خالص سوانح نگار بنتے تو ضرور کامیاب ہوتے مگر طومار نویس نے ان کو مختصر لکھنے اور بہت سے موضوعوں پر لکھنے کی عادت ڈال دی تھی۔ ان کے خاکے بہر حال عمدہ ہیں۔ اردو میں جو کتابیں شبلی اور حالی کے زیر اثر تصنیف ہوئیں یا ان کے جواب میں لکھی گئی ہیں، ان میں دارالمصنفین کا مقدس ناموروں یعنی صحابہ وغیرہ کی سوانح کا سلسلہ بظاہر کم ہے ان کے علاوہ کچھ اور لوگ مثلاً مرزا حسرت اور عبد الرزاق بھی قابل ذکر ہیں، جن پر شبلی حالی کے اثرات نمایاں ہیں۔ دبستان شبلی کے مصنفوں کو اگرچہ دبستان سرسید کے ماتحت، کوئی جگہ نہ ملنی چاہیے۔ مگر شبلی کی وساطت سے ان پر جو اثر ہوا اس کا اعتراف ضروری ہے۔ اس گروہ میں مولانا سیماں ندوی، مولانا عبد السلام مولانا جمیب الرحمن شروانی قابل ذکر ہیں۔ سرسید کے رفقاء کے قلم سے (بلکہ اس سارے دور میں) جو سوانحیں یا تصنیف ہوئیں۔ ان کی چند خصوصیات یہ ہیں۔

اس دور کی سوانح نگاری میں ایک طرح کا تذبذب نمایاں ہے اس زمانے

کے سوانح نگار علی الاعلان پٹھانی رعایت سے منقطع ہونے کی خواہش رکھتے ہیں مگر ان کی تصانیف میں اس کے باوجود قدیم یا دورانی خصوصیات موجود ہیں۔ ان معتقدوں کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اپنی سوانح عمریوں میں غیر حجاب دار رہے۔ انھوں نے اپنے موضوعات کے متعلق بے تعلقی کا ثبوت دیا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ غلط بھی پیش کر رہے ہیں کہ بے لاگ صداقت کے لئے زمانے کی فضا سازگار نہیں۔ اور ابھی وہ دقت نہیں کہ کسی شخص کی بائیوگرافی (BIOGRAPHY) کریٹیکل (CRITICAL) طریقے سے لکھی جائے۔ اس کی خوبیوں کے ساتھ ساتھ اس کی کمزوریاں بھی دکھانی جائیں اور اس کے عالی خیالات کے ساتھ اس کی لغزشیں بھی ظاہر ہو جائیں۔ (حالی — حیات جاوید)

سوانح نگاری کے مغربی تصورات کا (جن کو ہندوستان میں پہنچے ہوئے کچھ زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا) قبول کرنے کے لئے ہر طرف آمادگی تو نظر آتی تھی مگر اس دور میں ان تصورات کی ماہیت سے صحیح واقفیت شاید پیدا نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ شاید یہ تھی کہ اس زمانے کے اکثر مصنف مغربی زبانوں سے ناواقف تھے اور ان کا سرمایہ معلومات مغربی ادب کے بارے میں کچھ زیادہ نہ تھا اور جو کچھ تھا انھوں نے بالواسطہ حاصل کیا تھا۔!

بہی وجہ ہے کہ اس زمانے کے سوانح نگاران اصولوں پر عمل پیرا ہونے کے دعوے کے باوجود فن کے صحیح تقاضوں کی تکمیل نہیں کر سکے۔ ان تقاضوں کی جن کی ان سے خالص علمی اور فنی نقطہ نظر سے توقع تھی۔ اردو زبان کے سب سے بڑے سوانح نگار حالی کا اقرار غز گزشتہ سطور میں آچکا ہے۔ اردو کا

دوسرا اثر سوانح نگارش بشلی مغربی اصول سوانح نگاری کے متعلق سخت تذبذب میں ہے۔ چنانچہ ایک طرف تو وہ اس بات کو ضروری قرار دیتا ہے کہ ہیرو کے محاسن کے ساتھ ساتھ معائب بھی دکھائے جائیں تاکہ سوانح عمری مدلل، مداحی اور کتب المناقب نہ بن جائے مگر دوسری طرف اسی طریقہ سوانح نگاری کو فریب دہ اور زیادہ قابل اعتراض بلکہ خطرناک خیال کرتا ہے۔ بشلی کا خیال یہ ہے کہ قدیم طریقہ صرف سکوت کا مجرم ہے لیکن موجودہ طریقہ درحقیقت خیانت اور مداحی ہے جو واقعہ نگاری سے دور ہے۔ (بشلی، مناقب، عمر بن عبد العزیز پر ریویو — مقالات)

اس دور کی سوانح نگاری کا سرچشمہ تحریک جذبہ احیائے قومی ہے۔ چنانچہ عمدہ ترین سوانح عمریاں بزرگوں اور ناموروں کی یادگار کی بجائے قوم کی ترقی کے خیال سے لکھی گئی ہیں۔ مولانا حالی نے غالب کی لائف، اس لئے لکھی ہے کہ غالب کی خوش طبعی اور ظرافت سے قوم میں زندہ دل اور شگفتگی پیدا ہو۔ جیات سعدی اور جیات جاوید کا نصب العین بھی یہی ہے۔ اس کے بعد بشلی آتے ہیں۔ سوان کی تمام تر توجہ اسلاف کے قابل فخر کارناموں کی تاریخ پر مرکوز رہتی ہے۔ حالی اور بشلی کے پیرو اور متبعین بھی اسی اصول پر کاربند ہیں۔ ان سب کی نظر اشخاص پر یا اشخاص کی حیثیت سے کم پڑتی ہے، ان کے دماغ کارناموں کے حصے پر زیادہ پڑتی ہے۔ جس سے احیائے قوم کے لیے مواد حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس دور کی سوانح نگاری کا ایک خاص رجحان یہ ہے کہ اس میں سوانح عمری مقصود بالذات نہیں، سوانح نگاروں کا اصل مقصد یہ ہے کہ سوانح عمری کو اس مقصد کیلئے ذریعہ اور وسیلہ بنایا گیا ہے جیسے یہاں کی کتابوں میں کم اور بشلی کی تصانیف میں زیادہ ہے۔ الغرض سوانح

مولانا روم سیرۃ النعمان بلکہ شعر البیہم بھی ان میں سے ہر ایک کا مقصد اشخاص کے حالات کی اسی تند وین نہیں ————— ان کے ذریعے علم و ادب کی ان شاخوں کی بابت لکھنا ہے جن کی ناسندگی کا غرآن علمائے کیا را اور ادبائے عظام کو حاصل ہے۔

اس دور کی سوانح نگاری میں تاریخی حسن اور تاریخی نقطہ نظر خاصا کار فرما ہے۔ ایک عمدہ سوانح عمری کو تاریخ سے الگ کچھ اور چسبہ ہونا چاہیے۔ تاریخ میں شخصیتوں کو ان کے خلوت کدو سے باہر کر دینا یعنی سماج اور اجتماع کے مجموعی پس منظر میں، سرگرم کار دکھایا جاتا ہے۔ اور ان کے اعمال پر عام سماج اور اجتماع کے نقطہ نظر سے روشنی ڈالی جاتی ہے مگر سوانح عمریوں میں شخصیتوں کو اس نقطہ نظر سے بھی دیکھا جاتا ہے کہ سماج اور اجتماع سے الگ ان کی ذاتی اور نجی زندگی کیا تھی ————— وہ ذاتی اور نجی زندگی جس کو سماج اور اجتماع اگر چاہے تو قطع کر دے

یعنی وہ اعمال اور افعال جو صرف ان کے ہیں۔ اور ان سے سماج حیثیت سماج متعلق نہیں ————— اس دور کی سوانح عمری، فن کی اس معراج تک نہیں پہنچی ————— اعمال و افعال کا خارجی رخ اور زندگی کے وہ مظاہر جن کو مظاہر خلوت کہا جاسکتا ہے۔ عموماً وہی سوانح نگاروں کے پیش منظر ہیں۔ بعض سوانح عمریاں ایسی ہیں جن میں اشخاص کی حیثیت وہی رہ جاتی ہے جو ایک انرے کے درمیان ایک نقطہ کی ہوتی ہے۔ پس اسی نقطے کی طرح اشخاص کا حال بید و غافل اس زمانے کی تہذیب اور ثقافت بلکہ جغرافیہ ————— یہاں تک کہ ان کے وطن سے باہر دور دور کے حالات بھی ان میں آگئے ہیں۔ سوانح نگاری

یادگار غالب (سوانح عمری) حیات جاوید (سوانح عمری) مقدمہ شعرو شاعری (تنقید) فارسی عربی میں انہوں نے جو کام کیا وہ اس سے الگ ہے۔ اس کے علاوہ شاعری کا مجموعہ جس کا حال ہمارے موضوع سے بالکل خارج ہے۔ مزید ہاں حالی کے اردو مقالات اور مکتوبات بھی شائع ہو چکے ہیں۔ ان کا قابل ذکر نشری سرمایہ اسی قدر ہے۔

حالی اپنی شاعری اور نثر دونوں کے اعتبار سے اردو کے عظیم ادیبوں میں شمار کئے جاتے ہیں۔ نثر میں ادبی تنقید اور سوانح نگاری نے ان کو امتیاز خاص بخشا ہے۔ وہ ایک مخصوص طرز انشا کے مالک تھے۔ ان کی حیثیت بھی انکی عظمت کا باعث ہوئی ہے۔ اور ہم اس کتاب میں اپنے اپنے موقع پر ان کی ان تینوں حیثیتوں کا جائزہ لیں گے۔ اس باب میں ہم ان کی سوانح نگاری پر تبصرہ کریں گے۔

حالی کی لکھی ہوئی تین سوانح طریوں (یعنی حیات سعدی، یادگار غالب اور حیات جاوید) میں سے ہم آخری یعنی حیات جاوید پر پہلے نظر ڈالتے ہیں۔ اگرچہ ترتیب کے تاریخی لحاظ سے اس کا نمبر بعد میں آتا ہے۔

سر سید احمد خاں جن کی داستانِ حیات اس کتاب کا موضوع ہے، ایک

ڈاکٹر مہتمم مصطفیٰ خاں نے حالی کا ذہنی ارتقاء کے نام سے ایک علامہ نے مقالہ رسالہ اردو میں لکھا تھا (جواب کتابی صورت میں شائع ہو چکا ہے) اس میں حالی کے سارے ادبی کام کی توقیت کی یعنی سن تالیف متعین کیا ہے۔ حالی کی جملہ تصانیف کی فہرست بھی اس میں دستیاب ہوگی۔

جامع اوصاف شخص تھے چنانچہ ان پر ایک سردہزار سودا کی ضرب المثل صادق آتی ہے۔ ایک ایسے شخص کی زندگی کی سرگزشت پر قلم اٹھانا جو اس قدر مصروف ہو اور گوناگوں حیثیتوں کا مالک ہو ایک بڑی ذمہ داری کو قبول کرنا ہے۔ یوں تو سر سید نے یہ فرمایا کہ میری لائف میں سو اس کے کہ لو کہ میں خوب کبڈیاں کھیلیں، کنکڑے اڑائے، کبوتر پالے، نایاب مجھے دیکھے اور بڑے ہو کر نیچری، کافر اور بے دین کہلاتے اور رکھا ہی کیا ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ ان جامع الفاظ میں انہوں نے اپنے سوانح نگار کیلئے خود ہی اصول کار تجویز کر دیا اور ایک لطیف انداز میں یہ اشارہ کیا کہ میری زندگی ایک انسان کی زندگی ہے۔ ایسے وہ باتیں بھی ہیں، جو لازمۂ بشریت ہیں اور وہ بھی جوان کی بچتہ عمر کے کارناموں کا خلاصہ ہے۔

سید کی شخصیت اپنی صدی کی متنازع فیہ شخصیت تھی۔ یہ امر بھی سوانح نگار کی مشکلات کا ایک بڑا سرچشمہ تھا۔ حالی سے قبل کرنل گریم نے انگریزی میں ایک سوانح لکھی تھی اور پھر شی سراج الدین احمد (مالک اخبار چودھوس صدی) نے بھی کچھ کوشش کی۔ مگر مفصل داستان حیات کی تدوین حیات جاوید کے مصنف کی قسمت میں لکھی تھی۔

مولانا حالی نے اس غرض کیلئے ۱۸۹۴ء میں علی گڑھ کا قیام اختیار کیا اور وہاں رہ کر تمام ضروری مآخذ سے فائدہ اٹھایا اور بالآخر بڑی محنت اور عافیتانی سے دو جلدوں میں حیات جاوید مرتب کی۔ جس کے پہلے حصے میں سید صاحب کے حالات و واقعات زندگی دیئے ہیں۔ اور دوسرے حصے میں ان کے اہم علمی، سیاسی اور تعلیمی کارناموں کا جائزہ لیا ہے۔

حیاتِ جاوید کی فنی قدر و قیمت کے متعلق اہل الرائے کا آپس میں بڑا اختلاف ہے اس پر سب بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ سوانح عمری "کریٹیکل" یعنی اس میں ہیردو کی خوبیاں ہی خوبیاں بیان کی گئی ہیں، کمزوریاں نہیں دکھائی گئیں۔ مگر مصنف نے کتاب کے دیباچے میں یہ صاف صاف اعلان کیا ہے کہ وہ اپنی اس تصنیف میں ہیردو کی کتنے چینی کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیں گے۔ کیونکہ ہم میں وہ (سرسید پہلا شخص ہے جس نے مذہبی بیڑ پرچہ میں کتنے چینی کی بنیاد ڈالی ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ سب سے پہلے اسی کی لائف میں اس کی پیروی کی جائے۔ اور کتنے چینی کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا جائے) دیباچہ حیاتِ جاوید، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حاکم کا اصول کار بالکل درست تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ کسی امر خاص میں دیانت دارانہ اختلاف رائے ہو۔ یعنی جو بات زید کے نزدیک غلط ہو، بحرانی رائے میں اس کو صحیح قرار دیتا ہو۔ مولانا حالی کو سید کے افعال سے اختلاف ہو سکتا ہے مگر وہ سریت کی نیت کے متعلق کوئی بدگمانی نہیں رکھتے کیونکہ اس بات کا ان کو یقین تھا اور وہ چاہتے تھے کہ ادوروں کو بھی اس کا یقین دلائیں کہ "سید کا کوئی کام سچائی سے خالی نہ تھا"۔

مولانا حالی کے اس نصیب میں کے باوجود مولانا شبلی نے حیاتِ جاوید کو مدلل مداحی، کتاب الناقب اور یک لختی تصویر قرار دیا ہے۔ مولانا شبلی کی یہ تنقید درست بھی ہو تب بھی اس کا لب لہجہ نہایت درشت ہے۔ اس میں بقول بعض معاصرانہ چشمک کے آثار پائے جاتے ہیں اور بعض دوسروں کے نزدیک اس کا منہ وہ سوزن اور بدگمانی ہے، جو شبلی کو سید کے متعلق بعد میں پیدا ہو گئی،

چنانچہ بعض نقادوں نے اس کو حالیٰ شکی شک کی بجائے شکی سرسید شکی کا نتیجہ قرار دیا ہے مگر ہمارے خیال میں یہ بھی بدگمانی ہے۔

در اصل یہ اختلاف شخصیتوں کا نہیں، دینی اور سیاسی نظریات کا ہے۔ جن لوگوں کو سرسید کے سیاسی اور دینی نظریات سے آج بھی اختلاف ہے وہ آج بھی شکی کہہ سکتے ہیں۔ اور حاکمی پر جانبداری کا الزام لگا سکتے ہیں، اور لگاتے ہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ ضروری نہیں کہ شکی اور ان کے ہم نواؤں کے نظریے ہر حال میں درست ہوں اور سرسید کے نظریے ہر حال میں غلط۔ سچائی شاید ان دو انتہائی نقطوں کے درمیان ہوگی حالیٰ سرسید کے نظریے سے اتنے دور نہ تھے جتنے شکی تھے۔ اس لئے قدرتی طور پر حالیٰ کی رائے سرسید کے اعمال و افعال کے متعلق اتنی مخالفانہ نہیں ہو سکتی جتنی شکی کی تھی۔ اس لئے ہمیں شکی کی مندرجہ بالا رائے میں تعصب کے آثار نظر آتے ہیں۔ اور اس تعصب کی بنیاد نظریاتی زیادہ ہے شخصی کم۔ اکیسویں اگر مخالفت شخصی ہوتی تو شکی یا دیگر غالب اور حیات سعدی کی تحسین نہ کرتے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہ تھا کہ وہ سرسید کے بعض کاموں کے معترف اور ثنا خواں ہوتے اور بعض کے لئے شدید مخالف۔ صحیح شاید یہ ہے کہ — حالی کے اکثر بیانات کی تہ میں ان کا یہ یقین کام کرتا ہے کہ سرسید کا کوئی کام سچائی سے خالی نہ تھا، اس یقین کی وجہ سے ان کے بعض متنازعہ عقیدہ افعال کے متعلق حسن ظن سے کام لیتے ہیں اور ان کی خوش آئند تاویل کرتے ہیں۔ ان میں کسی موقعوں پر جانبداری اور رعایت کا اندازہ

پیدا ہو جاتا ہے شبلی اسی کو مدلل خاکی کہتے ہیں۔ اعتراف یہ ہے کہ حالی جن امور میں سید صاحب سے اختلاف رکھتے ہیں ان میں بھی ان کے کاموں پر کثرتِ عینی نہیں کرتے مگر حالی اس معاملہ میں معذور ہیں۔ وہ طبقاً ایک شریف مزاج آدمی تھے۔ اس کے علاوہ وہ کرمیکل طریقہ سوانح نگاری کے ناخوشگوار پیروں سے خائف بھی تھے۔ اس لئے انہوں نے اپنے ہیرو کے اعمال و افعال پر ہمدردانہ نظر ڈالی ہے یا بقول مہدی ایک شریف انسان کے ایک شریف تر انسان کی ہمدردانہ سرگزشت لکھی ہے۔ — حالی کے اس ہمدردانہ انداز پر امتداع کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس پر ان سے ہمدردی بھی کی جاسکتی ہے۔ — ہمدردی اس لئے کہ مشرق کی طبیعت کچھ ایسی بنائی گئی ہے کہ وہ اپنے ہیرو کے ساتھ سنگ دلی اور بے دردی کا سلوک شاید کر ہی نہیں سکتا۔ — اصول پرست اہل فن اس کے متعلق یہی فتویٰ دیں گے کہ حالی کے قلم نے لغزش کھائی۔ مگر ہم یہی کہیں گے کہ حالی کو ان کی حیثیتِ اُپسی کے صدقے معاف کر دیا جائے۔

گذشتہ سطور میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے باوجود حیاتِ جاوید شاید اردو کی بہترین سوئچمری ہے۔ اس کا بہترین وصف یہ ہے کہ یہ جامع ہے۔ اس میں سرسید کی زندگی کی جزئیات اور دورِ حیات کے متعلق دلچسپ نجی اور شخصی معلومات جمع ہیں۔ حالی نے سید کے کارناموں سے غرضی دلچسپی کا اظہار کیا ہے، اس سے کہیں

۱۔ حالی نے جن معاملات میں ہمدردانہ نقطہ نظر اختیار کیا ان کیلئے ملاحظہ ہو میرا مقالہ ”مولانا حالی کی کتب سوانح“ (انٹرنیٹ ایڈیشن مگرین فروری ۱۹۳۸ء)

زیادہ انہوں نے ان کی شخصی زندگی سے اعتنا کیا ہے اور ایک اعلیٰ سوانحی کا یہ وصف خاص ہے کہ وہ ہیں آدمی "اور ان" سے روشناس کراتی ہے۔ اور حیات جاوید کے ذریعے جہاں ہمیں ایک بڑے آدمی سے تعارف کا موقع ملتا ہے وہاں ایک دلچسپ اور عجیب و غریب اوصاف والے آدمی سے بھی ملنے کا موقعہ میسر آتا ہے۔

حیات جاوید ایک ضخیم اور طویل تالیف ہے۔ اس کی یہ ضخامت بعض نقادوں کے نزدیک اس کا عیب ہے مگر ہمارا خیال یہ ہے کہ ضخامت بذاتِ خود کوئی عیب نہیں البتہ جب کتاب غیر ضروری جزئیات کی وجہ سے ضخیم بن جاتی ہے تو حسن تناسل محروم ہو جاتی ہے۔ ہمارے خیال میں کتاب کے دوسرے حصے میں سید صاحب کے کاموں پر بے ضرورت بحثوں کی وجہ سے اس کی سوانحی حیثیت کو ضرور نقصان پہنچا ہے اس کی وجہ سے یہ کتاب سوانحی کی بجائے ایک تہذیبی تاریخ بن گئی ہے مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ کتاب کے پہلے حصہ کی وجہ سے مجموعی لحاظ سے اس کا سوانحی رتبہ ہمیشہ بلند رہے گا۔

حیات جاوید کا طرزِ بیان دونوں جلدوں میں مختلف رنگ اختیار کر رہا ہے۔ دوسری جلد میں اندازِ بیان تشرکی ہے اور بعض موقعوں پر یقین کارنگ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر عموماً اسلوب کی وہ سب خصوصیات اس کتاب میں پائی جاتی ہیں، جن کا پیدا ہو جانا ایک طویل کتاب میں لازمی ہے۔ جہاں تاویل اور استدلال کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، فقرے طویل، بیان منطقتانہ اور مدلل، اور کہیں کہیں اضطراب کے آثار نمودار ہو جاتے ہیں۔ پہلے حصہ میں اندازِ بیان

نسبتاً خوشگوار ہے۔ فقرے سادہ اور مختصر ہیں، اور مصنف کو اپنے ہیرو سے جو عقیدت اور محبت ہے اس کی وجہ سے ایک جذباتی طرز بیان نمایاں ہے، تشبیہیں اور تشلیں جو حالی کے اسلوب کا خاص وصف ہے، بڑی کثرت سے ہیں اور بیان میں برابر حسن پیدا کرتی چلی جاتی ہیں۔

حیاتِ سعدی

فارسی ادب اور فارسی شاعری کا مذاق آج بھی تہذیب اور شناسائی کا ایک جزو ہے، اور باوجود بے شمار موانع اور مشکلات کے فارسی بدستور مضامین کا ایک حصہ ہے۔

مولانا حالی اوشبلی نے اپنی اکثر سوانح نویں کے موضوع کا انتخاب فارسی شعرو شاعری ہی میں سے کیا۔ چنانچہ سعدی حیاتِ سعدی، بیانِ خسرو، سوانح مولانا روم وغیرہ اس بات کا بین ثبوت ہیں۔

حالی اور سعدی کی مماثلت

یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ مولانا حالی اپنی شخصیت، ادبی مذاق اور علمی رجحان کے لحاظ سے سعدی کے ساتھ کئی باتوں میں مماثلت رکھتے ہیں۔ گویا اس انتخاب سے خود مولانا کی لغیبات آشکار ہو رہی ہے۔ حالی اور سعدی دونوں جامع نظم و شریعت، دونوں شاعری اور سرشار نگاری میں ایک طرزِ نو کے موجد

تھے۔ دونوں صنعت، تکلف، مبالغہ اور اغراض سے متنفر تھے۔ سعدی کہتے ہیں: ہ
 براؤ تکلف مرد سعدیا اگر صدق داری بیاروبیا
 مالی بھی فرماتے ہیں ہ

صنعت پر فریفتہ عالم اگر تمام اس سادگی سے آسوپائی نہ باز تو
 دونوں کی چہند سادہ طرز کی نگھی ہوئی کتابیں ان کی شہتہ کی عناصر و
 کفیل ہوتیں۔ اگر بوستانِ اقصیٰ عالم سے خراجِ تحسین حاصل کر رہے تے تو ہند
 بھی قبولِ خاطر میں کسی سے کم نہیں۔ غرض حالی نے سعدی میں اپنے آپ کو تلاش کر نیکی
 کوشش کی ہے۔ اور کوئی تعجب نہیں کہ بہت سے اصطلاحی خیالات سعدی ہی کے
 رہن منت ہیں۔

حیاتِ سعدی کا مقصد

حیاتِ سعدی دجیا کہ اس دور کے بہت سے بیٹر پجر کا خاصہ ہے، کا مقصد
 تبلیغی یا دگاری اور قومی ظاہر کیا گیا ہے لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ اس
 کتاب کے نگھنے میں ایک ادبی تحریک کا فرما ہوتی ہے۔ حیاتِ سعدی میں مولانا
 نے فرمایا ہے کہ بیگرافی قدیم زمانے سے چل آتی ہے اور مسلمانوں میں بھی اس کا
 رواج رہا ہے لیکن ان کی اکثر بیگرافیوں میں محض روایت پر مبنی بنیاد رکھی جاتی
 تھی۔ ورایت مفتقر و سقی۔ تذکرہ نویسی بھی عام رہی ہے لیکن اکابر شعراء اور
 مصنفین کی منفرد زندگیاں غالباً نہیں نگھی گئیں۔ یورپ میں سترھویں صدی سے
 بیگرافی کا باقاعدہ استداہوتی اور اس کے بعد اس فن نے بچے باقاعدہ ایک فلسفہ

کی صورت اختیار کر لی ۔

سوانح عمری ذریعہ موعظت

بیاباگرانی مولانا کے نزدیک "بزرگوں کی ایک لازوال یادگار ہے ۔ وہ قومیں جنہوں نے ترقی کے بعد تنزل کا منہ دیکھا ان کے لیے یہ ایک تازیانہ ہے جو ان کو خواب غفلت سے بیدار کرتا ہے ۔ دنیا میں بہت سے لوگوں نے مثلاً نو مقرر اور نجمین فریچمن نے بیاباگرانی سے ہی بلندی اور بزرگی کا سبق حاصل کیا ۔ علم اخلاق اور بیاباگرانی میں یہ فرق ہے کہ علم اخلاق سے اچھائی برائی کی ماہیت معلوم ہوتی ہے لیکن بیاباگرانی سے انکسٹرنسٹی کرنے اور بدی سے بچنے کی زبردست تحریک دل میں پیدا ہوتی ہے ۔ مولانا کا یہ خیال ایک جدید انگریز مصنف کے خیال سے کتنا ملتا جلتا ہے کہ "بیاباگرانی" ہم کو زندہ رہنے کا آرٹ سکھاتا ہے ۔ دنیا میں کلیسا ب زندگیوں کے مطالعہ سے اکثر یہ مقصد ہوتا ہے کہ زندگی ان ناگوار اور تلخ کشمکشوں میں وہ کیا حکمت عملی تھی جس پر ان لوگوں نے عمل کیا اور بامراد رہے ۔ مولانا کا جہان ذرا "اخلاق" ہے اور مذکورہ بالا مصنف کا "عملی"

مولانا کہتے ہیں کہ اردو میں کوئی بیاباگرانی ایسی نہیں جس سے دل میں کوئی تحریک پیدا ہو ۔ بعض انگریزی کتابوں کے ترجمے ہیں ۔ جو چنداں کارآمد نہیں ۔

۱۰ حیاتِ سعدی ۔ ۶۱۸۸۸ ۔ ص ۵ ۔

۱۱ AN OUTLINE OF BIOGRAPHY BY W. L. (1934) ۱۲

بنابریں یہ ارادہ ہوا کہ سعدی کی لائف لکھی جائے۔ چونکہ سعدی کا نام ہندوستان میں (ادبی لحاظ سے) سب سے زیادہ مشہور ہے، اور ان کی مفصل سوانح عمری موجود نہیں۔ نیز شروشا عمری میں بھی ان کے رتبے کو کوئی نہیں پہنچا اسلئے نظر انتخاب ان ہی پر پڑی۔

انگریزی ادب کا اثر

بیانگرانی کے نظریہ کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ ان میں انگریزی خیالات کا کتنا گہرا اثر معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اکی تھریک بھی مولانا کے دل میں کسی انگریزی کتاب سے ہوئی۔ حیاتِ سعدی کی تالیف کے سلسلے میں مولانا کے مآخذ علاوہ فارسی کے تذکروں کے بعض انگریزی کی کتابیں بھی ہیں جن کا مولانا نے اپنی کتاب میں حوالہ دیا ہے۔

ماخذ

حیاتِ سعدی کا تعلق ریسرچ اور تحقیق سے ہے۔ ایک سوانح عمری کے مصنف کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ہیرو کے متعلق تمام مواد اکٹھا کرے۔ پھر اس میں تحقیق و تدقیق کے ذریعے مستند اور مزوری کو غیر مزوری سے الگ کرے۔ سعدی کے حالات زندگی متفرق طور پر پرانی کتابوں میں موجود ہیں۔ جن میں سے اکثر متفحکہ محتاج تھے حالی سے پہلے جو سوانح عمریاں انگریزی زبان میں لکھی گئی تھیں مثلاً سر گوراکھ کاندکرہ شعراء اور جمعیۃ زانائیکلوپیڈیا کا مضمون۔ وہ بھی محققانہ چھان بین کی محتاج تھیں۔ مولانا حالی نے علاوہ اس ذخیرہ معلومات کے کلیاتِ سعدی سے بہت

سے واقعات کا استقصا کیا ہے۔ اگرچہ خود مصنف کے کلام سے واقعات اخذ کرنے کا قاعدہ پہلی سو انعمروں میں بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ لیکن حالی کا استقصا مکمل ہے پس جہاں تک کتاب کے جامع ہونی کا تعلق ہے، حیاتِ سعدی غالباً مفصل توہین سوانحِ عمری ہے۔ حالی کے بعد سعدی کی مضمون پر مولانا شبلی، پروفیسر براؤن اور فراسیسی فاضل MASSÉ نے بھی قلم اٹھایا ہے لیکن مقدم الذکر نے مفصل تذکرہ لکھنے کا دعویٰ ہی نہیں کیا اور MASSÉ میں بھی واقعاتِ حیاتِ سعدی سے زیادہ نہیں۔

کلیتاً سوانح کا استقصا

سعدی کے اکثر جدید تذکرہ نگاروں نے بوتان اور گلستان کی حکایات کو مصنف کی گزشت کا جو جزو سمجھ کر ان کو بعض بیانات کی بنیاد قرار دیا ہے اسی خیال کے ماتحت یورپ کے بعض مصنفین نے سعدی کے اخلاق اور کیریئر کے متعلق ناگوار خیالات کا اظہار بھی کیا ہے۔ اس قاعدہ پر عمل کرنے میں ہمارے تذکرہ نگار حال بھی دوسروں کے ساتھ شریک ہیں۔ اور بظاہر اس ماحول پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے بہت سی مشکلات میں پھنس گئے ہیں۔ چنانچہ مختلف واقعات کے حسن و قبح کو ثابت کرنے کیلئے انہیں بہت سی تاویلیں اور توجہیں کرنی پڑی ہیں۔ مثلاً سونات میں سعدی کا بکامی بن کر رہنا۔ اس پر کچھ شک نہیں کہ اس واقعہ میں بہت سی خلاف واقعہ صورتیں جمع ہو گئی ہیں۔ لیکن مولانا حالی اس واقعہ پر اس اعتدال سے گفتگو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: بہ نسبت اس کے کہ شیخ پر غلط بیانی کا الزام لگایا جائے۔ یہ سترہ کے کلاس کے بیان کو اس مقام پر ادا کرتے ہوئے

قاصر سمجھا جائے بلکہ کیوں نہ ہم انسانی بلکہ پٹیا آف اسلام کے مضمون نگار
سے متفق ہو کر یہ کہہ دیں کہ یہ حکایتیں سب نہیں تو اکثر — محض تمثیل کی پیداوار
ہیں اور سعدی نے ان کی تمثیل سے اخلاقی سبق نکالے ہیں۔

ضابطہ اخلاق

ہاں ان حکایات سے ایک ضابطہ اخلاق مرتب ہو سکتا ہے۔ جس کے
صحیح یا غلط ہونے کے متعلق ہم ایک رائے قائم کر سکتے ہیں۔ مولانا شبلی نے سعدی کے
کلام سے استنتاج کرتے ہوئے ایک مجموعہ قوانین اخلاق نکالا ہے جو سعدی کے
نزدیک انسان کی کامیاب زندگی کیسے لایزمی اور ضروری ہے۔ پر وفیہ مراؤن
کو سعدی کے فلسفہ اخلاق میں بعض باتیں ملو کثرت پرستانہ اور بعض باتیں خالص
دنیا دارانہ نظر آتی ہیں لیکن براؤن کے یہ غیر ہمدردانہ اعتراضات نہ صرف سعدی
کے نظریہ اخلاق پر وارد ہوتے ہیں بلکہ شاید اس عہد کے کچھ پر بھی جن کے متعلق
”خاموش مشرق“ کے پاس زندہ بانگ مغرب کی خدمت میں پیش کرنیکے لئے کچھ
عذرات ضرور موجود ہوں گے۔

حالی کی تاویلیں

سعدی کی ان علی نصاب کے متعلق خود ہمارے تذکرہ نگار کو بھی کچھ تشویش

ضرورتی ہوتی۔ چنانچہ بعض اعتراضات کا جواب انہوں نے پیش کیا ہے مثلاً یہ کہ یہودی کیسا ہی دولتمند ہو جائے، شریف نہیں ہو سکتا۔ مولا نا کے نزدیک یہ بات کمال تعصب پر وال ہے؛ مگر اس پر کوئی مہذب سے مہذب آدمی بھی اعتراض نہیں کر سکتا۔ ہر قوم اپنی حکومت کے زمانہ میں محکوم قوم کو ایسا ہی سمجھتی رہی ہے۔ ہمارے خیال میں یہ عذر گناہ بدتر از گناہ ہے۔ مسلمانوں نے یہودیوں کو عزت کی نظر سے دیکھا اور تاریخ اس کی گواہ ہے لیکن یہودی قوم کی اخلاقی شہرت یورپ کے عہدِ مظلمہ سے لیکر جرمنی کے مہذب دورِ جدید تک کچھ ایسی ہی چلی آئی ہے کہ اس کلچر پر سعدی جیسے جہاں گرد یا ح کے کانوں تک نہ پہنچا بلکہ سعدی کا اس سے بے خبر ہونا قابلِ تعجب ہوتا ہے۔ سعدی نے اس عام خیال کا اظہار کیا ہے۔ جو یہودیوں کے متعلق ہمیشہ موجود رہا ہے، اور آج بھی موجود ہے۔

جدید اثرات

۱۱، حالی کا دور قومی تنزل کے احساس کا دور تھا۔ اس میں اکثر علمی کتابوں کی تحریک جذبہ قومیت سے ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کتابوں میں اکثر تہذیب و تمدن کے احیاء کا ذکر نظر آتا ہے۔ کتابوں کے دوران میں قومی انحطاط کا مرتبہ اور قوم کے جاگنے کا مشورہ اس طرح شامل کر دیا گیا ہے۔ گویا وہ کتاب کے صر وہیں مولانا حالی کی نہ صرف اس کتاب میں بلکہ دوسری

تصانیف میں بھی یہ تبلیغ ”عموماً موجود ہے۔

(۲) پھر یہ دور مغربی تہذیب کے استفادہ کا دور ہے۔ ایسے تمام مصنفین تمام امور پر مغربی نقطہ نگاہ سے بحث کرتے دکھائی دیتے ہیں: ”آزادی جمہور“ اور ”آزادی رائے“ کا عقیدہ اگرچہ مسلمانوں کے مذہب کا جزو ہے لیکن گویا یورپ کے اثرات نے ایک بار پھر وہ بھولا ہوا سبق سکھادیا۔ سعدی کی زندگی میں جو آزادی اور بے خوفی کے مثالیں ملتی ہیں۔ ان پر حالِ شبلی نے بہت زور دیا ہے اور ان کو کافی پھیلا کر بیان کیا ہے۔

(۳) ان جدید اثرات میں سے جو حال کی سب کتابوں میں نمایاں نظر آتے ہیں، ایک بات یہ ہے کہ مصنف کی زندگی پر ماحول کے اثرات ”کاسراغ گانگی“ کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً یہ کہ سعدی پر شیراز میں پیدا ہونے، نظامیہ بغداد میں تسلیم حاصل کرنے، سیر و سیاحت میں مشغول رہنے اور خاص آب و ہوا میں پرورش پانے کے کیا نتائج و اثرات ہوئے۔ یہ غالباً ایک جدید پس منظر ہے اور اس پر زیادہ توجہ یورپ کی سپیروی میں پیدا ہوئی جب مولانا شبلی شعر الجم لکھ رہے تھے۔ نو حاکم کی کتاب کے بعد سعدی کے تذکرہ کو اپنی کتاب میں شامل کر کے سے متاثر تھے۔ لیکن آپ فرماتے ہیں کہ بعض تعلیم یافتہ احباب کے اصرار سے انہوں نے آخر شامل کر دیا۔ ورنہ ان کے نزدیک حیاتِ سعدی کے بعد کوئی آدمی مضمون بے کار تھا۔ مولانا نے اپنی رائے کا اظہار کاغذ میں بھی لکھا ہے۔ جہاں اس کتاب کو اردو کے بہترین ادب شمار کیا ہے۔

محققانہ ہے

مولانا حالی اگر چہ حیاتِ جاوید کے مقابلہ میں اپنی یادگار غالب اور حیاتِ خدی کو غیر محققانہ خیال کرتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مولانا حیاتِ جاوید کی شکلات سے کا حقہ عہدہ برائے نہیں ہو سکے کیونکہ سسٹم کے ساتھ ذاتی تعلقات جو رشتہ تھا وہ سعدی کے معاملہ میں موجود نہیں پس سوائے قومی اور علمی جذبہ سعدی کے متعلق کوئی امر متحرک نہیں ہوا۔

حالی نے گزشتہ تذکرہ نگاروں کی غلطیاں ظاہر کی ہیں اور وہ ان میں اکثر بجانب ہیں۔ سرگورادسلی اور جمیستہ نے ایسا انسائیکلو پیڈیا کے مضمون ہارنے اپنے مغربی مذاق سے مجبور ہو کر جو بیانات لکھے ہیں، حالی نے ان کی بہت تکیہ کیا ہے۔ مثلاً جمیستہ کا یہ بیان کہ سعدی یورپ میں بھی گیا۔ یا دیتا کی یہ مخالطہ کہ سعدی ہندوستانی (ریجنٹ) کے شاعر تھے۔ غرض اسی قبیل کی بہت غلط بیانیوں کی تردید کی ہے۔

تنقید شاعری

حیاتِ سعدی کی اہمیت کیلئے ہمارے پاس ایک بہت بڑی وجہ یہ ہے۔ لانانے اسی کتاب میں ادبی اصطلاح کے متعلق ایک نظریہ قائم کر لیا تھا اور ایسے مضامین چھپڑے ہیں جن کو مقدمہ دیوان میں پختہ شکل میں پیش کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس باوہ ہوش رباعی غزل

سے سوسائٹی کے اخلاق، خیالات اور معاشرت پر کچھ اچھے اثرے مرتب نہیں ہوئے، غزل کے اکثر مضامین ایسے ہوتے ہیں جو بے فکر و اور نوجوانوں کو باطل و مرغوب ہوتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں: ممکن ہے کہ شیخ اور اس کے متبعین کی غزل نے اس زمانہ میں جبکہ مسلمانوں کے دماغ میں نشہ جاہ دنیوی عروج پر تھا کچھ مفید نتائج پیدا کئے ہوں لیکن اس زمانے میں میرے نزدیک اس سے صرر کا اندیشہ ہے۔ غرض حیات سعدی میں وہ اصلاح کا جذبہ بھی ابستہ حالت میں نظر آتا ہے، جو بعد میں ایک مستقل تحریک بن جاتا ہے، اس طرح کے ہنگامہ خیز مباحث میں سے ایک مشرقی شاعر کے معشوق کے تذکرہ ہونے کی بحث ہے۔ مولانا حالی نے اس معاملہ میں مشرقی شاعر کے معشوق کے تذکرہ ہونے کی بحث کی ہے۔ مولانا حالی نے اس معاملہ میں مشرقی شاعر کی طرف سے کچھ غدر پیش کئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ یہ فرضی اور اصطلاحی عنوان بیان ہے جس کو حقیقت واقعی سے کچھ علاوہ نہیں ہے۔ یہ ایک طرز خطاب ہے جو ہندی میں الگ عربی میں الگ اور فارسی میں الگ ہے۔ یہ ایک پیرایہ بیان ہے۔ اور بس۔ اور چونکہ فارسی میں تذکیر و تانیث میں فرق کچھ نہیں۔ اس لئے اس بیان میں فرق نہیں پڑتا۔ حالی کہتے ہیں کہ اس سے مشرقی شاعری کی حد سے زیادہ بے اعتباری پائی جاتی ہے جس کے اصل اور فروغ سب تصنع اور بناوٹ اور ادعائے محض پر مبنی ہے بلکہ لیکن صوفی اس سے مستثنیٰ ہیں۔ جو حقائق واقعہ کا بیان کرتے ہیں۔

۱۔ حیات سعدی۔ ص ۱۹۴

۲۔ حیات سعدی۔ ص ۱۹۸

۳۔ حیات سعدی۔ ص ۲۵۰

۴۔ حیات سعدی۔ ص ۲۵۰

اس سلسلہ میں گلستان کے باب کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سعدی کو کبھی ضرور کسی نہ کسی وقت سادہ رنحوں اور امدادوں پر صرف میلان خاطر رہا ہے لیکن اس بات کو کسی برے معنی پر معمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بڑے بڑے صوفیہ میں یہ صفت عفت اور پاک دہنی کے ساتھ دیکھی گئی ہے۔ مشرقی شاعر کی اس قبیح رسم کی حمایت میں جو تاویل مولانا حالی نے پیش کی ہے، غالباً اسی کو مد نظر رکھتے ہوئے مولانا شبلی نے یہ لکھا ہے کہ ہم اس کی تاویل نہیں کر سکتے۔ انصاف یہ ہے کہ اس بے ہودگی نے ایران کی شاعری کو جو تمام دنیا سے بالاتر اور لطیف تر تھی، خاک میں ملا دیا۔ اس موضوع پر تنقید شاعری کے بیان میں زیادہ مفصل لکھنے کا موقع ہوگا۔ سہر دست یہ بیان کرنا مقصود تھا کہ مولانا کے قلبِ داغ میں شاعری کے بعض قبائح کے متعلق اسی زمانے سے ایک سیماں برپا ہو چکا تھا۔ جو رفتہ رفتہ ایک نظریہ بن گیا اور مقدمہ شعر و شاعری کی صورت میں دنیا کے سامنے آیا۔

خاتمہ ہے پہلے ہم یہ کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ حیاتِ سعدی مصنف کے خیال کے عکس ایک اور کیمینل تصنیف ہے! اور اس میں تنقید کا جدید انداز اختیار کیا گیا ہے اس کی وجہ سے اس کی اہمیت میں بہت اضافہ ہوا۔

یادگارِ غالب

جناب شیخ محمد اکرام کا یہ خیالہ کہ غالب کے متعلق بہترین کتاب ایک

ایسے شخص کی لکھی ہوئی ہے جو انگریزی سے قریباً..... نابلد تھا۔ ایک ایسی حقیقت کا اعلان ہے جس کا تردید نہیں کی جاسکتی۔ اکرام صاحب نے یہ بھی درست لکھا ہے کہ اس میں کئی خامیاں ہیں لیکن ابھی تک کوئی تبصرہ ایسا نہیں ہوا جس میں اس سے کم خامیاں ہوں۔ ہم مصنف مذکور کے ان دونوں اقوال سے بڑی حد تک متفق ہیں اور ہمارا خیال یہ ہے کہ انہوں نے یادگار کی قدر و قیمت کا تعین کرتے وقت احتیاط کے سب سے پہلوؤں کو ملحوظ رکھ لیا ہے۔

یادگار غالب کو غالب کے دوسرے تذکروں پر ترجیح اور فضیلت حاصل ہے۔ اسکے بہت سے وجوہ ہیں۔ اول حالی غالب کے شاگرد اور سہم عصر تھے۔ ان قریبی تعلقات کی وجہ سے انہیں غالب کو پہچاننے اور سمجھنے کے پورے مواقع میسر تھے۔ اس حین اتفاق کی وجہ سے حالی کے بیانات ادروں کے مقابلہ میں ایک قریبی دوست کے بیانات ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حاکی ایک نا اصول سوانح نگار کی طرح بغیر جانبداری ہر چند کہ وہ غالب کے شاگرد ہیں مگر اساد کی بے جا طرفداری عموماً نہیں کی۔ وہ طبعاً میاں تہ رومی کے پابند ہیں اور ان کی یہ عادت ان کی سوانح پر یوں کی وضت کیسے مفید ہی ثابت ہوئی ہے۔ انہوں نے نہ تو ڈاکٹر بجنوری کی افراط اختیار کی ہے نہ ڈاکٹر لطیف کی تفریط — نہ وہ مولانا آزاد کے مسلک پر چلے ہیں کہ بقول اکرام ”جہاں کہیں انہیں اپنے استاد کا پتہ کمزور نظر آیا دلائل کی کمی کو انشا پر داری

کے زور سے پورا کیا! انہوں نے غالب شاعر اور غالب بذریعہ کی عمدہ تصویر کھینچی ہے
یادگار غالب کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس کا انداز بیان دلچسپ ہے۔ بذریعہ غالب کی
زندگی پر قلم اٹھانے والا اگر خود بین اور خشک ہوتا تو غالب کی شگفتگی کا تصور دلاتا۔

— بہر حال یہ کتاب ان کی سب کتابوں میں شگفتہ اور دلچسپ ہے — یہ
یادگار کی خوبیاں ہیں — اس کی کچھ کمزوریاں بھی ہیں۔ ہم مولانا مہر کے اس
خیال سے متفق ہیں کہ یادگار اپنی تمام خوبیوں کے باوجود غالب کی مفصل اور مستند سرگزشت
نہیں —۔ یہ بلاشبہ مفصل اور جامع سرگزشت نہیں مگر ہم ابھی تک اس کو اتنا
غیر مستند نہیں سمجھے جتنا مولانا مہر نے قرار دیا ہے۔ مولانا مہر نے زیادہ سے زیادہ
چار موقعوں پر حالی کے بیانات سے اختلاف کیا ہے۔ اتنی بڑی کتاب میں صرف چار
پانچ مسامحوں اور فرد گزشتوں یا نکل آنا چنداں محل تعجب نہیں۔ مگر ہمیں یہ گمراہی
ہے کہ حالی نے مرزا کی ایک جامع داستانِ حیات نہیں لکھی۔ وہ خود فرماتے ہیں: "اگر
کوئی شخص غالب کے تمام ملفوظات کو جمع کرتا تو ایک ضخیم کتاب لطائف و ظرائف کی
نیار ہو جاتی — مگر اس فرض کی بجائے اور کی سیلے حالی سے بڑھ کر کون موزوں ہو
سکتا تھا! یادگار غالب میں مرزا کی شخصیت کے صرف غالب سپردوں کو نمایاں کیا
گیا ہے یعنی ان کی زندہ دل اور شوخی — اور شاید یہی مصنف کے پیشِ نظر ہے
جیسا کہ دیباچہ میں دعویٰ کیا ہے! مولانا مہر کی گراں قیمت کتاب غالب کے سامنے
آجانی کے بعد یادگار غالب صرف ہستے ہوئے غالب کی تصویر برہ جاتی ہے۔ روتے
ہوئے غالب کا چہرہ اس میں نمایاں نہیں ہوا۔ عذر یہ ہے (جوشِ مسدوع نہ ہوگا)
کہ مرزا کی زندگی میں کوئی مہتمم با شان واقعہ ان کی شاعری اور انشا پر دوزی کے

سوانظر نہیں آتا، ہم یہ ادب عرض کریں گے کہ یہ ایک مورخ کا جواب ہے سوانح نگار کا جواب نہیں۔ سوانح نگار کے ہیرو کی زندگی کا ہر واقعہ پر معنی اور دلچسپ ہے اور شاید وہ واقعات زیادہ مہتمم باشان ہوں گے، جن کو مہتمم باشان نہیں سمجھا گیا۔ غالب سے کسی کشور کشائی اور ملک گیری کے واقعات کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

یادگار غالب میں سطح سے نیچے دیکھنے کی کوشش کا ثبوت نہیں ملتا۔ اور شاید ہم اس قسم کے نفسیاتی تجزیے کی توقع میں حق بجانب بھی نہیں ہوں گے، اگر اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس کی عدم موجودگی میں ہم غالب کے دل تک نہیں پہنچ سکتے۔

یادگار غالب میں حیات غالب کے پچھلے مسائل کو غیر حل شدہ صورت میں چھوڑ دیا گیا ہے۔ مثلاً ملائےب الصمد کی شاگردی کا مسئلہ۔ مرزا کے مذہب کا سوال، مرزا کی بے قدری کے اسباب وغیرہ وغیرہ۔

حالی کا اسلوب بیان

حالی کے متعلق یہ رائے عام طور پر ظاہر کی گئی ہے کہ وہ اسلوب بیان میں سید احمد خاں کے مقلد تھے۔ مگر ہم اس خیال کو بہ تمام و کمال تسلیم نہیں کر سکتے ان کا اسلوب بیان بعض صورتوں میں سید صاحب کے اسلوب بیان سے یقیناً مماثلت رکھتا ہے۔ مگر ان کے طرز نگارش کی چند باتیں ایسی ہیں جو سید کے بیان

میں ہرگز موجود نہیں۔ اس لیے ان کو سید صاحب کے طرز بیان کا مقلد کہنا درست نہیں البتہ اور رفقا کے مقابلہ میں ان کا طرز بیان سید صاحب کے طرز بیان سے بہت متاثر ہے۔ پھر بھی حالی کے طرز بیان اور سید صاحب کے بیان میں بڑا فرق ہے۔ سید صاحب کے اسلوب کی تین خصوصیات حال کے اسلوب میں ملتی ہیں۔ اول سادگی دوم منطقیّت سوم تپے سکھت اظہار۔ ان تینوں امور میں وہ سب رفقا کے مقابلے میں سید صاحب سے زیادہ قریب ہیں۔ مگر دونوں کے اسلوب کا باہمی فرق ابھی مماثلت کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں ہے۔ سر سید کے بیان کی سادگی، بے رنگ اور کمرخت سادگی ہے۔ مگر حالی کے بیان میں سادگی ہونیکے باوجود لطافت اور نفاست کا عنصر بھی ہے۔ پھر سید صاحب کی تحریروں میں منطقیّت کچھ زیادہ نمایاں ہے اور ابہام حال کے مقابلہ میں کم ہے۔ مگر حالی کی تحریروں میں منطقیّت کی گرفت اتنی مضبوط نہیں اس میں شاعرانہ رمزیت اور ابہام کے لطیف عناصر بہت حسا کی تحریروں کے مقابلہ میں زیادہ پائے جاتے ہیں۔ حالی بھی سر سید کی طرح استدلال سے کام لیتے ہیں۔ مگر ان کا استدلال شاعرانہ ہونیکے وجہ سے مغالطہ انگیز ہوتا ہے اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے کہ سید کے بیان میں بدویت اور کھر واپن پایا جاتا ہے۔ اور وہ تین لفظی کے معانی میں اتنے بے نیاز معلوم ہوتے ہیں کہ بعض اوقات تعجب ہوتا ہے۔ مگر حالی تین لفظی کے بارے میں اتنے غیر محتاط نہیں، کیونکہ لفظوں کے حسن پران کی نظر ضرور پڑتی ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر حالی کو سید صاحب کا نقال اور مقلد کہنا درست نہیں۔ وہ اپنی خاطر طرز رکھتے تھے۔ جیسے ان کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں۔

طرزِ حالی کی خصوصیت

حالی کے اسلوبِ بیان کی نمایاں خصوصیت اس کا غیر شخصی رنگ ہے۔ وہ اپنی تحریروں میں اپنی ذات کو کم نمایاں کرتے ہیں۔ وہ جو کچھ لکھتے ہیں اس میں عموماً بے لاگ اور بے تعلق "راوی" معلوم ہوتے ہیں۔ بیانیہ تحریروں میں وہ ایک دیانتدارانہ واقعہ نگار اور واقع نویس نظر آتے ہیں۔ حیاتِ جاوید اور یادگارِ غالب میں اپنی ذات کو نمایاں کرنے کے بہت مواقع انہیں پیش آتے تھے، مگر انہوں نے اپنی ذات کی کم سے کم نمائش کی ہے، حیاتِ سعدی میں ذاتی تجسس کریں کہیں پلے جاتے ہیں مگر شبلی کی تحریروں کو پڑھنے کے بعد حالی کے یہ ذاتی تبصرے پڑھنے والے کو محسوس بھی نہیں ہوتے۔

— حیاتِ جاوید اور یادگارِ غالب کا شخصی رنگ بھی بہت دھیمّا ہے۔ ایسی نقاسیف میں جن کے موضوعات مصنف گہرا جذباتی لگاؤ رکھتا ہے۔ شخصی رنگ کی یہ کم و کیف کچھ ناگزیر ہی ہے۔ — اور پھر یہ بھی ہے کہ فنی اور ادبی اظہارات میں "مطلقاً" غیر شخصی ہو جانا نا ممکن بھی ہے۔ اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ کوئی آرٹ مطلقاً غیر شخصی نہیں ہوتا۔ !

حالی کی تحریروں میں ان کی شخصیت کی آئینہ دار ہیں۔ ! سادگی، منکر المزاجی محبت، سلامت روی، دھماپن، خلوص، شفقت — یہ سب رنگ ان کی تحریروں میں جھلک رہے ہیں۔

جذباتی اعتبار سے ان کی تحریروں میں کچھ روکھاپن پایا جاتا ہے۔ بہت کم موقعوں پر ان کے بیان میں جوش پیدا ہوتا ہے۔ سعدی کا مرثیہ خلافت یا عذرِ دہلی کے مصائب کا تذکرہ ہو یا سیئہ کے اہم معاوضات و مناقشات کا

تذکرہ ہو کسی موقع پر بھی ان کے قلم میں وہ زور پیدا نہیں ہوتا جو مثلاً شبلی کی عام تحریروں میں محسوس کرتے ہیں۔ یہ دراصل حالی کی دھیمی طبیعت کا نتیجہ ہے جس کو سرسید کی عقل پسندی کی تحریک نے اور بھی سرور کر دیا تھا؛ یا پھر حقیقت نگاری کا وہ تصور اس کا ذمہ دار ہے جس کا بنیادی اصول دان کے نزدیک یہ تھا کہ انشا پر داز کا کام ہو جو ہر مدعا نگاری ہے اور بس۔ اگر ہم اس سے یہ فیصلہ صادر نہیں کر سکتے کہ حالی کا بلا بھی ہوئی طبیعت کے مالک تھے، اور ان کے دل کی آنکھیں میں سولائے راکھ کے ڈبھر کے اور کچھ نہ تھا۔ سندس حالی اور غزلیات حالی دونوں اس خیال کی تردید کیسے کافی ہیں۔ اس سچے کامل صرف اس بات سے مہیا ہو سکتا ہے کہ حالی ترکی بنیادی شرطوں پر بڑی سختی سے عمل کرنا چاہتے تھے۔ نشد دراصل اپنی مابینیت اور وطنیت کے اعتبار سے دیکھی ہوئی آنکھیں کے شعلوں کا شاہجی نہیں ہو سکتی۔ اگر نثر نثر ہے تو یہ زیادہ سے زیادہ اس گرم راکھ سے متاثر ہو سکتی ہے جس کی تین کچھ چنگاریاں دہی ہوئی ہوں اور اُن کی گرمی راکھ میں بھی منتقل ہوتی رہتی ہو۔ شعلوں کی تلاش شاعری میں یا شدید جذباتی اور شاعرانہ نثر میں ہونی چاہیے۔ نثر سے اس کی توقع نہیں ہونی چاہیے۔

ان تصریحات سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ مولانا حالی اصولاً نثر میں نثر ہی لکھتے تھے۔ شبلی اور آزاد نثر سے بھی شاعری کا کام لینا چاہتے تھے۔ اس معاملہ خاص میں حالی شبلی اور آزاد سے یقیناً بہتر نثر نگار تھے۔

حالی اپنی نثر کی تحریروں کو شدید جذبات کا آلہ کار اور وسیلہ اظہار بنانا ہی نہیں چاہتے۔ اس سے ان کے متعلق یہ بدگمانی پیدا ہوئی کہ ان کی تحریروں جذبے سے بالکل خالی اور بے روح اور روکھی پھسکی ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے فاضل

مقالہ نگار ضیاء اسلام صاحب کو یہ لکھنا پڑا کہ حالی مریم کے سوانح نگار ہو سکتے ہیں
 قرۃ العین کے سوانح نگار نہیں بن سکتے : مگر حق یہ ہے کہ حالی نہ مریم کے سوانح نگار ہو سکتے
 تھے ، نہ قرۃ العین کے ، وہ اگر کسی کے سوانح نگار ہو سکتے تھے تو سعدی ، غالب اور سرسید
 احمد خاں کے ۔ ان کو قدرت نے جس فن کیلئے پیدا کیا تھا اس کو انہوں نے کامیابی کے
 ساتھ تکمیل تک پہنچایا ۔ انہوں نے سعدی ، غالب اور سرسید احمد خاں کو ہم سے ملایا ۔
 اور چند ناگزیر کوتاہیوں کے باوجود جن کی ذمہ داری ماحول اور عہد پر بھی
 ہے ، انھوں نے ان اشخاص کو بحال خوش اسلوبی ہم سے متعارف کیا ۔ وہ جن کے
 سوانح نگار تھے ان کے اچھے سوانح نگار ثابت ہوئے ۔ فاضل ضیاء الاسلام کی
 تعریف تب درست ثابت ہوئی ، جب حال اپنے اس مزاج کے ساتھ قرۃ العین
 کی سوانح مریم مرتب کرنے بیٹھ جاتے اور اس میں (جیسا کہ قدرتی تھا) ناکام رہتے ۔
 حالی کا انتخاب خود ہی ضیاء صاحب کی تردید کرتا ہے کیونکہ حالی قرۃ العین اور
 مریم دونوں میں سے کسی کے سوانح نگار نہیں بنے ، اور لطف یہ ہے کہ دونوں کے
 سوانح نگار نہ ہونیکے باوجود وہ مسلم طور پر ایک بلند پایہ سوانح نگار ہیں اور ان کی
 نثر سوانح نگار ہونے کے باوجود بھی بلند پایہ نثر بھی جاتی ہے ۔

بایں ہمہ یہیں یہ تسلیم ہے کہ مولانا حالی کی تحریروں میں جذبے کی وہ شدت
 نہیں پائی جاتی — جو مثلاً مولانا شبلی کی تحریروں میں پائی جاتی ہے ۔ مگر ہم
 تسلیم نہیں کرتے کہ حالی کی تحریروں میں جذبے سے یکسر خالی ہیں ۔ ان کی تحریروں کا
 غالب رنگ غیر شخصی ہے ۔ اس وجہ سے نثر میں وہ اپنے جذبے کو کم سے کم داخل ہونے
 کا موقع دیتے ہیں ۔ اور نثر کو نثر بنائے رکھنے پر مہر رہتے ہیں ۔ اس کے علاوہ ان

کے باوجود، پرتو لگن ہے جس کی کسی صورتیں اور شکلیں ہیں، جیسا کہ آئندہ سطور سے ظاہر ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ کسی تحریر میں جذبے کو ناپنے کا معیار کیا ہے۔ خاص جذباتی تحریروں کا موضوع وہی جذبہ انگیز جذبے کی پیداوار ہوتا ہے مگر وہ تحریریں جو لازماً جذبہ کی پیداوار نہیں۔ ان میں بھی جذبہ، موقوفہ اور مقام کے اقتضائے ذیل ہو جاتا ہے۔ اس کا سراغ مصنف کی تحریر کی برجستگی یا جوش یا اس کی تاثیر سے لگایا جاسکتا ہے۔ جذبہ سے بھری ہوئی عام تحریر کے مقابلے میں زیادہ برجستہ اور پر جوش ہونی چاہیے۔ ایسے موقعوں پر مصنف خیال انگیزی سے کام لیتا ہے سادہ حقیقت نگاری کی بجائے خیال کی مدد سے مانتوں کا احساس دلا کر اپنے مضمون کو بے آمیز حقیقت یا امر واقعہ کے طور پر بیان کرنے کے بجائے اس میں اور بھی رنگ بھرتا ہے۔ اس کا طریق کار فوٹو گرافر کے بجائے نقاش کی مصوری کا طریق کار ہو جاتا ہے۔ اس کے بیان میں جزئیات واقعی کے ساتھ کچھ "زائد شے" بھی موجود ہوتی ہے، دجا اگر موجود نہ ہوتی تب بھی بیان بھماظ بیان مکمل ہوتا گو کہ موثر یا توجہ انگیز نہیں ہوتا۔

مولانا حالی کی تحریروں میں یہ کیفیت موجود ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اتنی شدت سے موجود نہیں جتنی شدت سے شبلی کی تحریروں میں پائی جاتی ہے۔ مگر اس کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ مولانا حالی سیدھے اور سبب بیان سے ہٹ کر غیر معمولی پیرایہ بیان اختیار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے کلام میں بنیادی معلومات کے ساتھ ساتھ رنگ آمیزی

کی کوشش بھی ہے۔ وہ معلومات کو ہی نہیں بلکہ معلومات کے علاوہ کچھ اپنی طرف سے بھی زائد تاثرات پیش کرتے ہیں۔ وہ ماثلتوں کا احساس دلا کر اپنے بیانات کو زیادہ مؤثر اور توجہ انگیز بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ سید کی معلوماتی تحریروں کے مقابلہ میں حالی کی بیانیہ اور معلوماتی تحریروں میں یہ عنصر زیادہ ہے۔ اگرچہ شبلی کی تحریروں میں یہ عنصر بہت نمایاں ہے۔ ان تینوں مصنفوں میں فرق یہ ہے کہ شبلی بیان کو وضاحت اور صراحت سے اٹا کر ابہام کی گہری دھندلاہٹوں میں پہنچا دیتے ہیں۔ سید کی معلوماتی تحریروں میں یہ دھندلاہٹ تقریباً مفقود ہے معلوماتی اور بیانیہ نشر میں ان کا لُغَبِ عینِ مکمل وضاحت ہے، حالی کی تحریروں میں اصل بیان کی قطعیت اور وضاحت تو موجود رہتی ہے مگر دھندلاہٹ کی خفیف سی تہہ ضرور جم جاتی ہے۔ وہ اس معاملے میں سید سے زیادہ قریب اور شبلی سے بہت دور ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اصل جزئی پر اپنے جذباتی ردِ عمل کا اس طرح اضافہ کرتے ہیں کہ ان کا ردِ عمل اصل جزئی پر غالب آجاتا ہے۔ اور قاری کی توجہ اصل جزئی سے زیادہ ان کے ردِ عمل پر منحصر ہو جاتی ہے۔ حالی کبھی کسی امر واقعہ پر ہر جذباتی ردِ عمل کا اضافہ کرتے ہیں مگر ان کا ردِ عمل مدہم اور پھیکا ہوتا ہے۔ اس لئے اصل جزئی ردِ عمل کے نیچے دب نہیں جاتی۔ حالی جن جن موقعوں پر اس ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں وہاں ان کی تحسیریں بر جستہ ہو جاتی ہیں، اور عام بیانات کے مقابلے میں وہاں کچھ زور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حالی کا ذاتی جذبہ ان کی تحریروں میں گن گن ہے۔ جو خیالی تصویروں کے ذریعے رونما ہوا ہے مولانا حالی کی تحریروں میں جوشِ بیان کی بڑی کمی ہے۔ وہ اگر سید کے دلمے

میں نہ ہوتے یا ان سے متاثر نہ ہوتے تو یقیناً زیادہ پر جوش نثر نگار ثابت ہوتے۔ انہوں نے اپنے سپرد و مرشد سے منطقیت مستعار لی اور اپنی نثر کی باگ اس کے ہاتھ میں دیدی، مگر اس کو غنیمت خیال کرنا چاہیے کہ حالی کی نثر ہر بار غلطی کی نثر ہونے سے بچ گئی۔ حالی کے شاعرانہ تخیل نے ان کی نثر میں ادبی حسن اور لطف پیدا کر دیے۔ چنانچہ ان کی خالص محسوساتی اور بیانیہ تحریریں بھی سرید کی طرح خشک اور ٹھنڈی نہیں۔ مقدمہ شعر و شاعری اور حیات سعدی کی عبارتیں پڑھتے جاہلے۔ تڑپ اٹھنے کے موقعے تو بہت کم آئیں گے مگر اس سے ان کا رہنمائی کیا جاسکتا کہ قاری برابر محفوظ رہتا جاتا ہے۔ یہی وہی معتدل لطف انگریزی دراصل ان کے متعلق ادبی رنگ ہے۔ وہ جہاں اس رنگ سے ہٹیں گے وہاں ان کی نثر بد مزہ ہونے لگے گی۔ جہاں حالی منطق اور تخیل کے امتزاج کے ذریعے بیان میں کچھ جوش پیدا کرنا چاہتے ہیں وہاں تحریر میں کچھ زور دار برجستگی بھی پیدا ہو جاتی ہے یہ کام وہ تشبیہات، استعارات اور تمثیلات سے ملتے ہیں بعض بعض موقعوں پر ان کی تمثیلات ان کے اس دعوئے کے خلاف ہوتی ہیں جس کیلئے وہ تمثیلات لائی گئی ہیں۔ ان کے بیانات میں تشبیہیں لطف بھی پیدا کرتی ہیں۔ اور مصنف کو واضح تر بھی بناتی ہیں۔ ان کی تحریروں میں استعارات کم ہیں مگر جتنے ہیں وضاحت کا کام زیادہ کرتے ہیں ان سے محض خیال انگیزی اور زینین مقصود نہیں (یہ تو بشری کا خاص میدان ہے) تمثیلات کے ذریعے ان کی عبارتیں پر لطف تو ہو جاتی ہیں مگر بعض اوقات ان سے فکری مغالطے پیدا ہو جاتے ہیں۔ حالی کی نثر میں جتنا کچھ لطف ہوتا ہے۔ اس میں ان کی تمثیلات کا

کا خاصہ حصہ ہے۔ اور مرکب تشبیہات تو ان کی تحریر کی جان ہیں ان کی تحریر کا ادبی حسن بہت کچھ اسی کے طفیل سے ہے۔

اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ حالی کی تحریروں کا ایک بڑا وصف سادگی ہے۔ یہ وہ وصف ہے جس میں وہ سربید کے بہت قریب ہیں۔ اگرچہ سربید کی سادگی اور انشائے حالی کی سادگی میں بڑا فرق ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس سادگی کا مطلب کیا ہے۔ مولانا حالی کے نزدیک سادگی کا تعلق خیال اور طرزِ ادا دونوں سے ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ خیال کیسا ہی بلند و دقیق ہو، مگر سچیدہ و سہوار نہ ہو اور الفاظ جہاں تک ممکن ہو محاورے اور روزمرہ کی بول چال کے قریب ہوں، (مقدمہ شعر و شاعری) سادگی سے صرف لفظوں ہی کی سادگی مراد نہیں بلکہ خیالات بھی ایسے نازک اور دقیق نہ ہونے چاہئیں جن کے سمجھنے کی عام ذہنوں میں گنجائش نہ ہو۔ محسوسات کے قشاع عام پر چلنا، بے تکلفی کے سیدھے راستے سے ادھر ادھر نہ ہونا اور فکر کو جو لاینیوں سے باز رکھنا، اسی کا نام سادگی ہے۔ (مقدمہ شعر و شاعری) واقعہ یہ ہے کہ سادگی کے متعلق مولانا حالی کی تحریروں میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس میں کسی قدر الجھاؤ ہے۔ مگر مقصود غالباً اسی قدر ہے کہ خیالات جیسے بھی ہوں کیونکہ وہ تو موضوع کے مطابق ہوں گے اور کہنے والے کو اگر اپنے موضوع کا پورا ادعان ہے اور وہ خود اس کو اچھی طرح سمجھتا ہے اور اس کو کچھ الجھن نہیں اور وہ ابلاغ کے ارادے میں مخلص ہے تو خیال میں پیچیدگی اور الجھاؤ کا کوئی معنی نہیں مگر کہنے اور ادراک کے طریقہ کا طریقہ ایسا ہونا چاہیے جو عام فہم ہوا اور مضمون — کسی تکلف کے بغیر سچل طریق سے پیش کر دیا گیا ہو۔ بس مولانا حالی کے بیان کی

سادگی کی اسی طرح کی ہے مضمون کو ادا کرتے وقت وہ عام فہم زبان استعمال کرتے ہیں، اور بیان میں وہ بے ساختگی دیکھنے ہوتی ہے کہ بہت کم موقعوں پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں حالی کی غرض ادا کے علاوہ کچھ اور بھی ہے مثلاً ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ بیان ایسا ہو جس سے لوگ انہیں بڑا عالم اور انشا پر دانا یا فلسفی اور مفکر خیال کریں یا مضمون کو پیش کرتے وقت ایسا پیرایہ اختیار کیا جائے جس سے سننے والے کے دل یا خیال میں خواہ مخواہ اشتعال یا ہیجان پیدا ہو اور وہ ہیجان میں آکر کہہ اسٹھے۔ خوب لکھا ہے۔۔۔ خوب لکھا ہے۔ حالی کی غرض اپنے مضمون کو ادا کرنے اور مطلب کو صراحت اور وضاحت سے پیش کرنے کے سوا کچھ نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے ان کی تحریروں میں ایسے استعارے کم ہیں جن سے معنی میں مبالغہ کا رنگ پیدا ہوتا ہو یا اچھا بھلا مضمون مبہم یا دھندلا یا ضرورت سے زیادہ شوخ ہو جاتا ہو یا یہ کہ پڑھنے والے اصل مدعا میں غور کرنے کی بجائے محاورے کی شوخی یا مبالغے کی دوری یا وسعت پر غور کرنے لگ جائیں اور مضمون ثانوی حیثیت اختیار کر جائے۔ ایسی منیائے ترکیبیں بھی کم ہیں۔

جن کے سمجھنے میں وقت ہو یا جن سے ادا کے علاوہ یہ غرض بھی ہو کہ ان سے مصنف کی فضیلت کا اظہار ہو یا کلام میں شاعرانہ یا ادبی رنگ بڑے تکلف پیدا ہو جائے ان میں سے کوئی بات ان کی انشا میں نہیں۔ اس کے برعکس ان کی تحریروں میں ہر جگہ بات کو آسان اور عام فہم بنانے کی غیر شعوری کوشش نمایاں ہے۔ اسی وجہ سے اس میں استعارات اور رمزیت بہت کم ہے، اور ان کی انشا ایک باذ کے اس وصف سے خالی ہے جو مولانا شبلی کا رنگ خاص ہے۔ حالی صرف ادا کے تقاضوں

کے تابع رہتے ہیں۔ سادگی بیان کے اقتضا سے جہاں عبارت اور فقرہ کو طویل ہونا چاہیے صرف وہیں ان کی عبارتیں اور فقرے طویل ہوتے ہیں، مگر جہاں مختصر فقرہ میں ہی مطلب واضح ہو سکتا ہے، وہاں ان کے فقرے مختصر ہی ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود بیان عام فہم بھی رہتا ہے۔ وہ چٹخارے کی خاطر یا آزاد کی طرح بھولانے خیالات کے اظہار کیلئے خواہ مخواہ عبارت کو طویل — اور شبلی کی طرح عبارت کو رجز و کنایہ نہیں بناتی۔ میرے خیال میں حالی کی شکر کو سادہ اور بے تکلف نشر کا بہترین نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان کی نثر میں سادگی بھی ہے اور حسن بھی — اور علمی نظریات اور حقائق کے اظہار کیلئے تو اس سے بہتر پیرایہ بیان شاید اردو زبان میں موجود نہ ہوگا۔ بلاشبہ شبلی کی تحریروں میں بڑا لطیف ہے۔ ان میں جوش بھی ہے اور اثر بھی، مگر جہاں مقصود حقائق کا بیان اور ابلاغ ہے اور قاری کو واضح ترین انداز میں کسی مسئلے سے روشناس کرنا اور ادغان پیدا کرنا مصنف کی غرض و غایت ہے وہاں شبلی کے مقابلہ میں حالی کا بیان زیادہ کامیاب ثابت ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں ہیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ حالی اپنے سب اوصاف کے باوجود دبستانِ سید کے ایک مشترکہ عیب سے محفوظ نہیں۔ یہ عیب ہے جا بجا انگریزی کے الفاظ کا استعمال — ان کی تحریروں میں مغربی شعراء، ادبا کے نام اور انگریزی زبان کے الفاظ جس طریق سے ہمارے سامنے آتے ہیں، ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہماری زبان کا..... مخلصہ اثر پرواز حالی

اپنے زمانے کے سب سے بڑی آرائش ————— ذہنی مرغوبیت — سے محفوظ نہیں رہ سکا۔ مقدمہ شعروشاعری میں بعض انگریزی زدہ فقرے پڑھ کر حالی کی مجبوری و بے چارگی پر رحم آتا ہے۔ مثلاً سادگی ایک انسانی امر ہے، وہی شعر جو ایک حکیم کی نظر میں محض سادہ اور سہل معلوم ہوتا ہے۔۔۔۔۔ اگر ایسا ہوتا تو شک پیر کے در کس پر شرمیں لکھنے کی ضرورت کیوں ہوتی؟ جس کے بیڑ بچہ کی عمر پچاس برس سے زیادہ نہیں؟ جس کی گریمر کی عمر آج تک اطمینان کے قابل نہیں بنی مگر ایک مورسٹ شاعران سے یہ نتیجہ نکال سکتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ یقیناً یہ انداز بہت افسوسناک ہے۔ اور میرے خیال میں حالی کی تحریروں میں تکلف اور بے جا غرض مندی کا اگر کوئی پہلو ہے تو یہی ہے اور یہ وہ عارضہ ہے جس میں سر سید اور ان کے سب رفقا کم و بیش مبتلا ہیں۔

مجموعی لحاظ سے حالی کو اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم نگار کہا جاسکتا ہے! انہوں نے جس موضوع پر قلم اٹھایا اس کے مطالب کو کم سے کم رنگ آئینہ کاری کے ساتھ پیش کرنے پر اصرار کیا۔ سوا ستر بیوں میں انہوں نے اپنے ہر شخص کی زندگی کے واقعات ایسے طریق سے بیان کئے ہیں کہ ان کا قلم واقعات سے ذرہ برابر باہر نہیں جاتا — واقعات

۱۔ غرض مندی سے مراد بلاغ مضمون سے الگ کوئی ناجائز ذاتی غرض مثلاً یہ کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ مصنف انگریزی ادب اور مغربی علوم سے باخبر ہے۔

۲۔ بعض مصنفوں نے حالی کو حقیقت نگار کا لقب دیا ہے مگر حقیقت نگاری کا ایک علمی اور اصلاحی مفہوم بھی ہے۔ اس کی رو سے مولانا حالی کی حقیقت نگاری نامکمل سطحی اور سرسری ہے۔

کے ساتھ ان کی یہ دیانت داری حقیقت اور صداقت کی شدید پاس داری کا قومی ثبوت ہے۔ اس معنی میں وہ بڑے سچے اور دیانت دار معصفت ہیں۔ وہ صداقت پسندی کے اس درجہ پابند ہیں کہ جہاں انہیں اپنے ایشخاص کے اوصاف اور کارناموں سے طبعی لگاؤ ہوتا ہے۔ وہاں بھی وہ جذبہ انجیگز پر ایہ بیان اختیار نہیں کرتے۔ حیات جاوید میں بلاشبہ "وکالت" کا معمولی سارنگ پایا جاتا ہے۔ مگر سرسید کی زندگی اور زمانے کے پیچیدہ مسائل اور حاکمی کی تیر صاحب کے ساتھ ہمدردی کے قدرتی اور ناگزیر پہلوؤں کو مد نظر رکھتے ہوئے مجھے اپنی مندرجہ بالا رائے میں ترمیم کی ضرورت نہیں پڑی اور میری پھر بھی رائے یہی ہے کہ حالی مجموعی لحاظ سے ایک دیانت دار مدعا نگار تھے، اور مطالب کے اظہار سے باہر ان کو کوئی خاص غرض مد نظر نہیں تھی۔ مقدمہ شعروشاعری میں علمی نظریات اور حقائق کا بیان ہے۔ اس میں انہوں نے اپنے آپ کو حقائق کے اظہار تک محدود کر رکھا ہے۔ اور کتاب میں مدعا سے باہر شاید ایک فقرہ بلکہ ایک لفظ بھی نہیں۔

حالی کی اس نیک بستہ "مدعا نگاری" کے متعلق مختلف آراء کا اظہار کیا گیا ہے۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ مدعا نگاری کے اس انداز نے ان کے ادب کو کس حد تک فائدہ یا نقصان پہنچایا ہے؟ غالباً اسی سوال کے جواب پر ان کی مدعا نگاری کی قدر و قیمت کا صحیح فیصلہ ہو سکتا ہے! غالباً اس سے انکار نہ کیا جائے گا کہ مدعا نگاری بذات خود کوئی مدعا نہیں، اس کی غایت یہ ہے کہ مطالب کا نہ صرف اظہار کیا جائے بلکہ ان کا ابلاغ بھی ہو۔ اور یہ یہ تو کہتا ہوں کہ صرف ابلاغ بھی اصلی مقصود نہیں بلکہ مصنف کا نصب عین یہ ہے کہ قاری کے دل میں مطالب کا ادغام

پیدا کیا جائے۔ اس اوفان کے لئے یہ بھی ایک ضروری بات ہے کہ مطالب کے دشمن نقوش تیار کئے جائیں جن کے ذریعے پڑھنے والے کے دماغ کے علاوہ اس کے دل میں بھی ایک نقش بیٹھا جائے، تاکہ دل اور دماغ دونوں بیک وقت اس نقش کو قبول کر سکیں۔ تحریر کی خصوصیت صرف ادبی مطالب تک ہی محدود نہیں بلکہ سائنس جیسے خشک موضوع میں بھی اس کی موجودگی اس کے مقبول کی ضمانت بن سکتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ عنصر ان تحریروں میں موجود نہیں تو ہم ان کے قاری کو اس پتے سے تشبیہ دیں گے جسے زبردستی ریاضی کے فارمولے سکھائے جاتے ہیں جو اس کو یاد تو رہتے ہیں مگر اسے من سے کوئی لگاؤ نہیں ہوتا۔

اس خیال کی روشنی میں جب ہم مولانا حالی کے مطالبہ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ مولانا حالی حقائق اور افکار کے بیان میں زیادہ کامیاب ثابت ہوئے ہیں مگر واقعات اور اوصاف کے تعلق میں ان کے بیانات اوفان کی حالت پیدا کرنے میں عموماً ناکام رہتے ہیں۔ ان کے واقعات اور اوصاف کی تصویریں بھوری بے جان اور بے رنگ سی ہوتی ہیں۔ (اور یہ صفت حیات سعدی اور یادگار غالب میں کچھ زیادہ نمایاں ہے) وہ اس اعتبار سے اچھے مصور نہیں۔ اور اس کے لئے اچھے مرقع نگار بھی نہیں۔

حالی کی واقعہ نگاری اور بیانیہ نگاری کی اس کمزوری کا سبب یہ ہے کہ وہ واقعات کو بیان کرنے وقت یا کسی منظر کا وصف بیان کرتے وقت مطالب کی تلخیص کے عادی ہیں۔ وہ مدعا کی جگہ مدعا کا خلاصہ قاری کے سامنے رکھ دیتے ہیں۔ ان کا نظم واقعات کے وسیع میدانوں میں چلنے سے بہت جلد تھک جاتا ہے۔

— یادگار غالب زندگی کے مسلسل واقعات سے بکھرے ہوئے لطائف و ظرائف کا مجموعہ ہے اور ہر جید مرزا غالب کے قہقہوں اور پھلپھڑیوں سے انہوں نے اپنی بزم کو گرائیگی کوشش کی ہے عجز یہ گویا غالب کی زندگی کا چہرہ ہے اور وہ بھی مدغم۔ کتاب بیانیہ نگاری کے تسلسل سے محروم ہے۔ حیات سعدی میں سعدی کے واقعات زندگی بیان کرتے وقت حالی نے بوتان اور گستان کی دلچسپ اور ہنگامہ خیز روکایتوں سے فائدہ اٹھایا ہے — مگر تخیل کی عادت کے سبب ان کہانیوں میں سعدی کا لگا خود ہی گھونٹ دیا ہے۔ حیات سعدی میں سعدی کو ایک مجلس بحث و مناظرہ میں دکھایا ہے، مگر یہ سعدی وہ سعدی نہیں جو اسی قسم کے موقع پر میں بوتان میں نظر آتے ہیں۔ حالی نے کسی بے جان سعدی کی تصویر بنائی ہے جو بوتان کے مصنف سے جدا شخص معلوم ہوتا ہے۔ شبلی نے شعرا جمع میں جس سعدی کو سونٹا کھمندر میں دکھایا ہے۔ اسی قسم کا ایک سعدی حالی کی کتاب میں بھی دکھایا گیا ہے، مگر اس میں اس طراری اور ذہانت کا شبہ نہیں نہیں جو شعرا جمع کی تصویر میں ہے۔ اس قسم کی متعدد مثالیں اور بھی پیش کی جاسکتی ہیں، جن میں حالی کے اشخاص مردہ اور ان کے بیان کردہ واقعات اودھورے اور بے روح اور ناقص نظر آتے ہیں — یہ سارا نقص انکی تلمیذ کی کوشش کے طفیل ہے جس کا اصل سرچشمہ حالی کی تخیل بدعنوان گاری ہے۔ جہاں حالی اس کی طرف باغراٹ جھک گئے ہیں، وہاں وہ ناکام رہے ہیں۔ جہاں توازن کو قائم رکھا ہے وہاں دیانت دارانہ مدعا نگاری اور مطالب کی دل نشینی — یہ دونوں خوبیاں جمع ہو گئی ہیں۔

گذشتہ صفحات میں جو کچھ بیان ہوا ہے — اس کے پیش نظریہ باور

کرینا بے جا نہ ہوگا۔ کہ مولانا حالی مجرد حقائق کے بیان میں جس ہنر کا ثبوت دیتے ہیں وہ ان کی ان تحریروں میں نہیں جن میں جوش کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان کے بیانات میں زیادہ سے زیادہ گلہ سردی کی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے پُر جوش احتجاج یا خطیبانہ جوش انگریزی کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ وہ اچھے مرثیہ خواں بن سکتے ہیں۔ مگر ان کی تحریروں سے امیدوار رجائیت کی قومی بہرگزی نہیں پیدا ہو سکتی۔ وہ مسرت اور بحیثیت کے مضامین پر قادر نہیں۔ وہ شان و شوکت کی تصویریں اچھی نہیں بنا سکتے۔ البتہ شان اور عظمت کے زوال کا عمدہ تصور دلا سکتے ہیں۔ وہ منفصل طغفات اور کیفیات کے کامیاب نقاش ہیں۔ زندگی اور ذہن کی جارحانہ حالتوں اور کیفیتوں کو پیش کرنے میں ناکام رہے یا کسی کا نتیجہ ہے کہ ان کے بیانات میں وہ ڈرامائی عنصر نہیں پایا جاتا جس سے قاری کا ذہن چونک اٹھتا ہے۔ نوک جھونک، الٹ پھیر، اچانک پن کرداروں کا نفسِ نفیس موقع پر نمودار ہونا اور اپنی حاضری سے قارئین کو متاثر کرنا۔ وہ طنز پر چلیاں، وہ نوک سوزن، وہ نیش خار۔ ان میں کوئی بات جس سے قاری کی ذہنی دنیا میں ایک لمبی پیدا ہو جانی چاہئے جالی کے بیان میں نہیں پائی جاتی۔ ہر جگہ ایک دل سردی کی کیفیت ہے جس میں کبھی کبھی اور کبھی شہرِ گرم حالت پیدا ہو جاتی ہے جس کی تفصیل سپہ اچھی ہے۔

ان سب باتوں کی وجہ سے..... ان کی عبارتوں کی ظاہری نفی خستہ بندی بھی بعض اوقات ناہموار اور مست ہو جاتی ہے۔ بیان کو سادہ

بنائے کیسے انہیں عام فہم الفاظ کی بڑی جستجو رہی ہے۔ اس کی وجہ سے ان کی عبارتوں میں بہت سے کھردرے اور ناہموار الفاظ مل جاتے ہیں۔ بیان کو سہل بنانے کی کوشش میں وہ فارسی ترکیبوں سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں مگر اس حد تک کہ بیان ادبی لطف سے محروم ہو جاتا ہے۔

زبان کو روزمرہ کے قریب لانے کے لئے اضافی اور توصیفی مرکبات سے بے ضرورت طور پر اجتناب کرتے ہیں۔ اس کے برعکس بعض موقعوں پر بے پرواہی سے، فارسی کے مفرد الفاظ (جو کسی قدر ثقیل ہوتے ہیں) فقرے میں پیوستہ کر دیتے ہیں جس سے عبارت کی موسیقی پر ناگوار اثر پڑتا ہے (مثلاً اسلاف کے ستودہ کاموں کی ریس کر نیکا شوق دامن گیر ہوتا ہے) فارسی کے یہ الفاظ یوں معلوم ہوتے ہیں جس طرح کسی نے فرش میں چنڈا بھری ہوئی اینٹیں جوڑ دی ہوں — حیات سعدی میں سعدی کے لئے صبیحہ واحد استعمال کیا ہے جو ہمارے ذوق کیلئے کسی طرح خوش آئند نہیں (بوستان میں اس طرح لکھتا ہے کہ بیابان جو قید میں ایک رات نیند کا ایسا غلبہ ہوا) یہ پیرایہ بیان اس لئے بھی زیادہ ناگوار محسوس ہوتا ہے کہ اس کتاب میں سرگوراسلے اور دوسرے مغربی مصنفوں کیلئے احتراماً صبیحہ جمع استعمال کیا ہے۔

یہ ہیں حالی کی بیان کی خصوصیات کم و بیش! یہ مسلم ہے کہ ان کے اسلوب بیان میں سرمد کے طرز بیان کے کچھ نقوش پائے جاتے ہیں۔ (چنانچہ پہلے بیان ہو چکا ہے) مگر اس کے باوجود ان کا انداز نسبتاً دی طور پر منفرد خصوصیات کا حامل ہے۔ جن میں اس دور کا کوئی ادیب اور انشا پر داز ان کے ساتھ شریک

نہیں — گزشتہ تصریحات کی روشنی میں ہم حالی کو اردو کا اولین حقیقت
پندہ مانگا اور صاحب طرز انشا پرداز کا خطاب دے سکتے ہیں ۔



چوتھا باب

محرم شبلی نعمانی

(۱۸۵۷ء - ۱۹۱۴ء)

(سوانح نگار شبلی)

فن سوانح نگاری میں ہمارے دوسرے ممتاز مصنف شبلی ہیں جو سوانح نگار ہونے کے باوجود ایک بسند پایہ مورخ بھی ہیں۔ یہ بھی دبتان سرسید کے ایک اہم رکن ہیں، اور ان کی تصنیفات اور تحریرات سوانح اور تاریخ کے علاوہ ادبی، سیاسی تعلیمی اور فلسفیانہ مباحث پر بھی مشتمل ہیں۔ ان کی نثر حالی کے مقابلہ میں (باعتبار مضمون) زیادہ متنوع ہے۔ اور سوانح نگاری میں بھی ان کا رنگ حالی کے رنگ سے جدا ہے۔

شبلی کی اہم سوانحی تصانیف یہ ہیں : المامونؑ، سیرۃ النعمانؑ، الفاروقؑ، الغزالیؑ، سوانح مولانا رومؑ، اور سیرۃ ابنیؑ۔ ان میں بعض اوقات شعر و نظم کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے مگر مولانا کو تذکرہ یا شاعری کی تاریخ میں سمجھنا چاہیے۔ اگرچہ

خود تکرار بھی ایک لحاظ سے ناکمل اور بے قاعدہ سوانح نگاری کی مدح میں آجاتا ہے
 شبلیت کے موضوع کا یہ ایک بڑا متنازع فیہ مسئلہ ہے کہ شبلی کا صحیح مقام
 سوانح نگاروں میں ہے یا مورخوں میں؟ — بظاہر ہم انہیں سوانح نگاروں
 میں شامل کر سکتے ہیں مگر یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ شبلی کی سوانحی تصانیف
 کس حد تک سوانحی کے اعلیٰ معیار کو پورا کرتی ہیں؟ اور یہ بھی کہ — شبلی کا طریق
 کار اور **نصیب بن مورخانہ** ہے یا سوانح نگارانہ؟ — ان سوالوں کا جواب ہمارے
 موجودہ موضوع کے سلسلے میں سید اہمیت رکھتا ہے۔

ایک مورخ اور سوانح نگار کے طریق کار میں وہی فرق ہے جو ایک آپریشن
 مگرینول جرنل اور پورٹ مارٹم مگرینولے ڈاکٹر میں ہوتا ہے۔ سوانح نگار کی
 شخصیت کی سچی ہمدردانہ تصویر کھینچتا ہے مگر مورخ عہدہ دہنی کا بے دردانہ
 پورٹ مارٹم کرتا ہے، اور انسانی تاریخ کے عیب و صواب ظاہر کرتا ہے۔ اسے
 کسی شخص سے اصولاً کوئی جذباتی لگاؤ نہیں ہوتا۔ سوانح نگار اگرچہ سچائی کا
 دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتا تاہم شخصیت سے محبت اس کے کام کا سنگ بنیاد
 ہے اس کا سارا عمل جذبے کی کار فرمائی سے شروع ہوتا ہے۔ مورخ عام واقعات
 میں سے حقائق اور نتائج تاریخ کی استقصا کرتا ہے، اسے صرف اہم واقعات
 سے بحث ہوتی ہے۔ سوانح نگار کیلئے ہر واقعہ اہم ہے اور اسے فلسفیانہ حقائق اور
 نتائج تاریخ سے کوئی سروکار نہیں، ہوتا: بیگرائی میں مورخانہ غیر جانبداری
 اور عدم مراعات ایک ناقابل عمل نظریہ ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ سوانح نگار کا موضوع شخص ہوتا ہے۔ اور مورخ کا

موضوع "امرواقعہ" — سوانح نگار زمانے سے زیادہ انسان کو اہمیت دیتا ہے اور مورخ انسان سے زیادہ زمانے سے دلچسپی رکھتا ہے۔ سوانح نگار زمانے سے اتنی ہی بحث کرتا ہے جتنی کہ ایک فرد کی تصویر کے لئے ضروری ہے۔ ایک مورخ افراد کی بحث میں صرف اس حد تک الجھتا ہے جس حد تک کہ زمانے کی تاریخ اسے اجازت دیتی ہے۔ سوانح نگار کا ذہن دائرے سے مرکز کی طرف رجوع کرتا ہے اور مورخ کا ذہن مرکز سے دائرے کی طرف پھیلتا ہے۔

اب شبلی اس نقطہ نظر سے ہیں سوانح نگار سے زیادہ ایک مورخ معلوم ہوتے ہیں۔ صحیح ہے کہ انہوں نے اپنے تصنیفی عمل کیسے سوانح نگاری کا سانچہ استعمال کیا، مگر سوانح نگاری میں بھی ان کا طریق کار ایک مورخ کا سا ہے۔ ان کا ذہن مرکز سے دائرے کی طرف پھیلتا ہے۔ ان کو اگر اشخاص سے محبت ہے تو اس لئے کہ ان کے ذریعے زمانے کی کروٹوں اور انقلابوں کا پتہ چلتا ہے۔ — وہ دراصل اشخاص سے دلچسپی نہیں رکھتے، عصر اور زمانے سے محبت رکھتے ہیں۔ زمانے سے ان کا نگاہ عام انسانی واقعات سے اتنا نہیں جتنا اہم اور خاص واقعات سے ہے۔ وہ ان واقعات سے حقائق اور نتائج تاریخی کا استخراج کرتے ہیں، اور واقعات کو کبھی عقائد کی روشنی میں دیکھتے ہیں: انسان، اور شخص "یہاں بھی ان کے لئے دلچسپی کا باعث نہیں — اس کے عقائد ان کے لئے قابل توجہ ہیں! — پس ایسا شخص اصولاً مورخ ہی ہو سکتا ہے۔ سوانح نگار نہیں بن سکتا۔ وہ سوانح نگاری میں بھی مورخ ہی ہیں اور الماموں کے دیباچے میں انہوں نے اپنے طریق کار کی تشریح کرتے ہوئے لکھا

ہے کہ میں نے کوشش کی ہے کہ لائف میں بھی تاریخ کا مذاق قائم رہے بشبلی نے سوانح عمریوں کو پھیلا کر تاریخ بنا دیا ہے۔ ان کی سوانح عمریاں اتنی پھیل جاتی ہیں کہ سوانح عمریاں نہیں رہتیں۔ زمانے کی تاریخ بن جاتی ہیں۔ الامامون، سیرۃ النعمان، الفاروق، الغزالی، ————— یہاں تک کہ علم الکلام اور شعراجم بھی ایک معنی میں تاریخ ہیں۔

سطور بالا میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس شخصے شبلی اصولاً مورخ ثابت ہوتے ہیں — مگر اس سے یہ مرگز مقصود نہیں کہ ان کو سوانح نگاروں کی صف میں رکھا ہی نہیں جاسکتا شبلی اردو کے ایک بلند پایہ سوانح نگار بھی ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے سوانح نگاری کا قالب اور سانچہ اختیار کیا اور تاریخ نگاری اور سوانح نگاری کو باہم لانیکی کوشش کی لہذا انہیں اس فن کے تقاضوں کی لازماً پاس داری کرنی پڑی۔ پس صورت کے اعتبار سے ان کی مذکورہ بالا تصانیف سوانح عمریاں ہی ہیں۔ گویا کہ مونا سوانح عمری کی حدوں سے دور نکل جاتی ہیں۔ بنا بریں شبلی کی نگہی ہوتی سوانح عمریوں کی خصوصیت اور ان کے فنی تصور کی کچھ بحث یہاں ضرور ہو جاتی ہے۔

شبلی کا تصور سوانح نگاری

یورپ میں سوانح کے فن کو ۱۸ویں صدی میں جو ترقی ہوئی اسکے اصول شبلی سے پوشیدہ نہ تھے مگر اس زمانے کے باقی سوانح نگاروں کی طرح وہ ان اصولوں پر مبرا عمل نہیں کر سکے تاہم صحیح بیگرافی کا تصور انہیں تھا۔

جس کے ماتحت انہوں نے اپنے نظریات کا بار بار اعلان کیا ہے۔

سچائی اور صداقت

شبلی کی رائے میں خوش اعتقاد مسلمان سوانح عمری کے محاسن پر پانی پھیر دیتی ہے ان کا خیال یہ ہے کہ جس شخص کے عام لوگ عقیدت مند ہوں گے ان کی سوانح عمری لکھنا نہایت نازک کام ہے۔ پس ایسے شخص کے حالات پر کڑی نظر ڈالنی چاہیے اور واقعات کی چھان بین کرتے وقت عقیدت کو بالکل دخل دینے کا موقع نہیں دینا چاہیے۔ واقعات بعید مستند ہوں کیونکہ مقبول عام ہیرو کے حالات کے سلسلے میں صحیح واقعہ کیلئے کوئی ایسی سند درکار ہے جس میں ذرا برابر بھی شبہ کی گنجائش نہ ہو۔ (سیرۃ النعمان ص ۶۹)

بشری خط و خال

پرائی سوانح نویوں میں بزرگوں کے متعلق جو کچھ لکھا جاتا ہے اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مافوق البشر ہستی کی تصویر ہے۔ لیکن شبلی اس طرز کے مخالف ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیرو کی تصویر سادہ اور بشری ہونی چاہیے۔ یہ درست ہے کہ یہ سادہ نگاری عوام کو پسند نہیں مگر بقول شبلی "روحانی اوصاف کے کمکتے شناس جانتے ہیں کہ طرز زندگی جب قدر سادہ اور آسان ہے، دراصل اسی قدر مشکل اور قدر کے قابل ہے" (سیرۃ النعمان - ج ۱ - ص ۶۹)

فطرتِ انسانی کی جھلک

شبلی کو اس پر اصرار ہے کہ سوانحِ عمری کے ہیرو کے وہ فضائل ضرور دکھانے چاہئیں جن میں انسانی فطرت کی جھلک نظر آتی ہے۔

(سیرۃ النعمان، ج ۱، ص ۹۴)

ہیرو کے محاسن و معائب

شبلی نے سوانح نگاری میں تصویر کے دونوں رخ پیش کرتے ہوئے فطرتی طور پر (بڑی اہمیت دی ہے۔ تاثرِ جمی پر ریو یو کرتے وقت لکھتے ہیں کہ اس کتاب میں تمام خوبیوں کے ساتھ بہت بڑا عیب ہے کہ خاندانوں کی خوبیاں ہی خوبیاں گنائی گئی ہیں، مکتبہ چینی کا نام نہیں (مقالات، ج ۱، ص ۱۵۱) اسی طرح حیاتِ جاوید کے متعلق ایک دوست کو لکھتے ہیں: "اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ کسی کے مصائب دکھانا سنگِ فطری اور بدینتی ہے اگر یہ صحیح ہے تو موجودہ یورپ کا مذاق اور علمی ترقیاں سب برباد ہو جائیں۔" مگر اس طرز کی تعریف کے باوجود شبلی یورپ کے اس طریقِ سوانح نگاری کو کیونکر استدلال کی طبع سازی "اور اس طریقے کو فریبِ دہ" اور خطرناک بھی کہتے ہیں اس کے اسباب پر آگے چل کر کچھ روشنی ڈالی جائے گی۔)

سوانحِ عمری کا مقصد

شبلی کے نزدیک سوانح نگاری کا بڑا مقصد اصلاحِ اخلاق ہے

ہے اور ان کی رائے میں یہی طریقہ ”سب سے زیادہ صحیح“ سب سے زیادہ کامل اور سب سے زیادہ عملی ہے۔ (سیرۃ النبی ص ۱) ان کا خیال ہے دنیا میں اخلاق اور کسب فضائل کی جو تعلیم آج بھی موجود ہے وہ انہیں نفوسِ قدر سے کا پرتو ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے صرف ایوانِ تمدن کے نقش و نگار ہیں، (بحوالہ سابق)

اب ہم شبلی کی لکھی ہوئی سوانحِ عمریوں کا فرداً فرداً تجزیہ کرتے ہیں۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ قارئین ان اہم تصانیف میں سے ہر ایک کی قدر و قیمت سے آگاہ ہو جائیں۔ اس کے علاوہ مصنف کے مزید نظریات سے بھی واقف ہو جائیں۔ شبلی کی سوانحِ عمریوں کو ان کی معنوی خصوصیات کی بنا پر تین اقسام میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ علمی شخصیتوں کی سوانحِ عمریاں مثلاً سیرۃ النعمان، الغزالی، سوانح مولانا

روم۔

۲۔ سیرۃ النبیؐ

۳۔ تاریخی شخصیتوں کی سوانحِ عمریاں مثلاً الامامون۔ الفاروق۔

یہ تقسیم بعض وجوہ سے غیر علمی بھی ہو جاتی ہے، لیکن اس میں کچھ شبہ نہیں کہ ان کا ایک حصہ صرف تاریخی نگاری کی حدود میں داخل ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ سیرتِ رسولؐ سوانحِ نگاری کی جلا شاخ ہے لہذا مندرجہ بالا تقسیم سے بحث میں بڑی سہولت ہوگی۔ تاریخی شخصیتوں کی سوانحِ عمریوں کا تذکرہ ان کی تاریخی نگاری کے ضمن میں آئے گا۔

سیرۃ النعمان ۱۸۹۱ء

یہ کتاب بھی سلسلہ ناموران اسلام کی ایک کڑی ہے۔ حضرت امام عظیم ابوحنیفہؒ بن ثابت (جن کی یہ سوانح عمری ہے) شبلی کے علمی اور مذہبی ہیرو ہیں۔ یہ یاد رہے کہ شبلی علی گڑھ آنے سے پہلے خالی حنفی تھے اگرچہ بعد میں ان کی حنفیت معتدل ہو گئی تھی۔ مگر ابوحنیفہؒ سے ان کی عقیدت ہمیشہ قائم رہی۔

سیرۃ النعمان میں شبلی نے فن کے تقاضوں کا بڑا خیال رکھا ہے۔ ایک مکمل اور صحیح بیباگرانی کے لئے جن اصولوں کی ضرورت ہوتی ہے ان کا بار بار اعلان کیا ہے اور کسی حد تک ان پر عمل کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ سب سے پہلے یہ اصول کہ بیباگرانی میں عقیدت کو اثر انداز نہ ہونا چاہیئے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ان روایات کی پُر زور تردید کی ہے جو غرض امتقادی کی پیداوار ہیں۔ مثلاً یہ خیال کہ حضرت امام نے چالیس برس تک عشاء کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی نہ تاریخیں لکھا ط سے ثابت شدہ ہے نہ اس سے ان کے کمالات اور عظمت پر استدلال کیا جاسکتا ہے (سیرۃ النعمان ج ۱ ص ۱۸۷) شبلی کا خیال یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی جو تصویر ساوہ اور بشریت کے قریب ہے۔ وہی صحیح ہے۔ چنانچہ ان کی سیرت کا جو مرقع قاضی ابویوسف نے ہارون کے سامنے کھینچا تھا، اگرچہ سادہ ہے مگر حقیقت کے زیادہ قریب ہے (بحوالہ سابق، ج ۱ ص ۶۹) اسی طرح حضرت امامؒ کو قدیم کتبوں میں

بڑا مناظر اور حاضر جواب دکھایا گیا ہے۔ اس حد تک کہ یہ خوش اعتقاد لوگ
 ”جس چیز کو مدح سمجھتے ہیں وہی بالآخر ذمہ بن جاتی ہے اور اگر ان باتوں کو مدح
 مان دیا جائے تو امام صاحب حیلہ جو اور چالاک آدمی ثابت ہو جاتے ہیں۔“
 (ایضاً ج ۸۵) اس سبب سے شبلی نے زیادہ سادہ اور زیادہ ”بشری“
 تصویر کشی پر اصرار کیا ہے اور خوش اعتقادی کو سوانح عمری کے لئے مقرر
 دیا ہے۔

بیالائی کا تسلیم شدہ اصول ہے کہ ہیرو کے محاسن کے ساتھ اس کے
 کمزوریوں کو بھی سامنے لانا چاہیے۔ شبلی نے اس پر عمل پیرا ہونے کی
 کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں انہوں نے حضرت امامؑ کی بعض کمزوریوں
 کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ انہیں امام صاحب سے بے حد عقیدت ہے، مگر سوانح شبلی
 عقیدت پر فرض کو ترجیح دیتے ہوئے اپنے محبوب ہیرو کے متعلق لکھتے ہیں:-
 ”امام صاحب کے مناظر میں کہیں کہیں ہم اس ادعا اور جوشِ مقابلہ کا اثر
 پاتے ہیں جو بظاہر ان کی کسر نفسی و تواضع کے خلاف ہے، لیکن یہ انسانی جذبات
 ہیں جن سے کوئی شخص بری نہیں ہو سکتا۔“ (ایضاً ج ۱ ص ۹۲)

ان کے فقہی اجتہادات کے متعلق فرمایا ہے:- ”ہم یہ عام دعویٰ نہیں
 کر سکتے کہ ان کے سب مسائل یقینی اور صحیح ہیں (ایضاً ج ۲ ص ۲۶۲)
 حضرت امام کی کمزوریوں کے ساتھ ساتھ شبلی نے اپنی ”وامانگیوں“ کے
 اعتراف سے بھی دریغ نہیں کیا۔

”میں رومنوں سے واقف نہیں۔ جو کچھ لکھ رہا ہوں، قیاس اور ظن سے

لکھ رہا ہوں۔ (ایضاً۔ ج ۲، ص ۲۱۱)

اس کے بعد چند بنیادی نظریات جوشبلی کی تقریباً ہر کتاب میں پائے جاتے ہیں۔ اس کتاب میں بھی کارفرما ہیں۔ مثلاً موجودہ مغربی تمدن۔ اور قیام سے مقابلہ، پرانی کتابوں پر جرح، مختلف واقعات میں اثرات کا صرف گنانا۔ واقعات کے سلسلہ ارتقا کی دریافت، بحث کا مورخانہ انداز وغیرہ وغیرہ۔

سیرۃ النعمان کے ضمنی مباحث بھی علمی لحاظ سے بہت مفید اور دلچسپ ہیں مثلاً صدر الاسلام کی اسلامی اور علمی زندگی، مناظرے کے طریقے، طرزِ تعلیم، علماء اور حکومت کے باہمی تعلقات، حدیث اور رائے کے جھگڑے۔ فقہ حنفی کی سہولت اور عقلی بنیاد وغیرہ۔ شبلی مغربی مصنفین کی اس رائے سے بہت متاثر معلوم ہوتے ہیں کہ علمی کلام کی ترقی میں عجم کا حصہ نمایاں ہی نہیں غالب ہے۔ سیرۃ النبی میں حدیث کے برتر اور مستند تر ہونے کے متعلق قطعی رائے ظاہر کی ہے، مگر سیرۃ النعمان کے بیانات اس سے کچھ مختلف ہیں۔ شبلی امام صاحبؒ کے مسلک کی تاویل کرتے ہوئے ان کے قیاس اور رائے کو حدیث سے ”متفق اللفظ“ بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں سیرۃ النعمان اس موضوع پر بہترین کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے محبت اور عقیدت کے باوجود امام ابوحنیفہؒ کی صحیح تصویر پیش کی ہے۔ حضرت امام کی لائف کی جزئیات فراہم کرنے میں انہوں نے نہ صرف یہ کہ محنت اور جہاں فشانی سے کام لیا ہے بلکہ ان کی زینت میں بڑی کاریگری اور صناعی کا ثبوت بھی پیش کیا ہے۔ یہ قبول

ان کے ان کی "محققوں کا سماں گاہ ہی نہیں" (مکاتیب - ج ۱ ص ۵) بلکہ ان کے شعور فن کا بھی ایک عمدہ مظاہرہ ہے۔۔۔ اردو میں کیا مشرق کی سب زبانوں میں یہ کتاب اپنے موضوع پر جدید طرز تصنیف اور جدید انداز تصنیف کا اولین اور نفیس نمونہ ہے ۵

نرم بطر نہ دگر آراستہ
خوشتر از ان نیز کہ می خواستہ

الغزالیؒ ۱۹۰۲ء

الغزالیؒ — حجت الاسلام امام غزالیؒ کی سوانح عمری — شبلی کے معجزہ سلسلہ کلامیہ کی ایک کڑی ہے۔ یہ وہی سلسلہ ہے جس کا ایک حصہ علم الکلام۔ متکلمین اسلام کی تاریخ ہے۔

الغزالیؒ کا ایک اہم مرکزی موضوع یہ ہے کہ غزالیؒ کو کون اثرات نے امام غزالیؒ بنایا — اس کا جو جواب شبلیؒ نے تفصیل سے دیا ہے اس کا ملخص یہ ہے کہ احقاق حق کے فطری جوہر کے علاوہ زندگی کے واقعات تجربات نے امام صاحبؒ کو تحقیق کا دلدادہ بنایا۔ جس کی وجہ سے وہ عمر بھر حقیقت کی جستجو میں رہے۔ شبلیؒ کی رائے یہ ہے کہ مجدد اور ریفارمر بھی واقعات خارجی سے متاثر ہوتا ہے اور ان واقعات کو ترقی خیالات میں بہت دخل ہوتا ہے (الغزالی ص ۲۵)

شبلیؒ نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ "امام صاحب کے کمالات میں فلسفہ

کا بہت بڑا حصہ ہے۔“ (الغزالی ص ۲۵۲) اس کے علاوہ تصوف نے بھی حضرت امام کی ذہنی اور روحانی تعمیر و تکمیل میں بڑا حصہ لیا ہے۔

الغزالی حقیقت میں فلسفہ کو مقبول عام بنانے کی ایک عملی کوشش ہے اور اس کا شبلی نے صاف صاف اعلان بھی کیا ہے چنانچہ امام صاحب کی تصانیف میں سے صرف ان ہی کتابوں کی طرف خاص توجہ کی ہے جن میں عقلیات کے مباحث ہیں۔ شبلی نے یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا ہے کہ ”ملک کا مذاق اور اس کی حالت بھی اس بات کی مقتضی ہے کہ فلسفہ آئینہ علوم کے مسائل قوم کے سامنے پیش کئے جائیں۔“ (الغزالی ص ۵۸) اس سے مقصود یہ بھی تھا کہ فلسفے کے متعلق جو بدگمانی طبقہ علماء میں پائی جاتی ہے وہ رفع ہو۔ یہ اسی بدگمانی کے زیر اثر تھا کہ حضرت امامؒ کے فلسفہ و عقلیات کی کتابیں مشرقی کتب خانوں میں بہت کم ہیں۔ اسی طرح وہ کتابیں بھی کم یا ب ہیں جن میں انہوں نے اجتہاد اور آزادی رائے سے کام کیا ہے۔ شبلی کی غرض یہ ہے کہ اس وقت قوم کا مذاق فلسفہ اور عقلیات کی طرف مائل ہے اور اجتہاد اور آزادی رائے کو بھراہمیت حاصل ہو رہی ہے۔ اس لئے الغزالی کی طرز کی کتابوں کی ملک کو ضرورت ہے۔

شبلی اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوئے ہیں۔ الغزالی کے ذریعہ انہوں نے جن رجحانات کی بہت افزائی کی ہے وہ یہ ہیں :- علماء کی اندرونی خرابیوں کی اصلاح، حکام اور مسلمانین کے سامنے آزادی اور حق گوئی کی اہمیت، فلسفہ و عقلیات کے مطالعہ کی اہمیت، تمدن اور سوسائٹی کی تہذیب کی ضرورت، اجتہاد اور آزادی رائے کی اہمیت، یورپ کی علمی خدمات اور

علمائے یورپ کا تعصب مسلمانوں کے متعلق وغیرہ۔
 الغزالی ایک عمدہ علمی کتاب ہے، مگر اچھی سوانح عمری نہیں۔ اس میں حضرت
 امام کے ذہنی کارناموں پر خاص توجہ کی گئی ہے، مگر جزئیات زندگی کم ہیں
 اور شخصیت کی تصویر نامکمل ہے۔ اس کی فضا گھٹی ہوئی اور ”بند“ محسوس ہے۔
 سوانح نگار کا قلم کچھ کڑک کر چل رہا ہے — شاید حمید رآباد کا
 ماحول اس کا ذمہ دار ہے۔

سوانح مولانا روم

سوانح مولانا روم بھی — سلسلہ کلامیہ سے متعلق ہے اور شبلی کے زمانہ
 قیام حمید رآباد کی تصنیف ہے۔ ماہوں نے مثنوی مولانا روم کی مختلف حیثیتوں سے
 بحث کرتے ہوئے ایک موقع پر خود لکھا ہے :-

”یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں
 دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو — جس حیثیت
 سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ تصوف اور طریقت کی کتاب
 ہے۔ یہ کسی کو بھی خیال نہیں کہ وہ صرف تصوف ہی نہیں بلکہ
 عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین کتاب ہے“

(سوانح مولانا روم ص ۳۴)

پس سوانح مولانا روم کا بڑا مقصد یہی ہے کہ مولانا روم کو حکیم کی حیثیت
 سے اور ان کی مثنوی کو عقائد اور علم کلام کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ محض سوانح عمری

کی حیثیت سے یہ کتاب شبلی کی غالباً ناقص ترین تصنیف ہے: جس طرح مولانا کے قلم سوانح نگار سپہ سالار نے ان کی لائف سے انصاف نہیں کیا۔ اسی طرح جدید محققین کے سپہ سالار مولانا شبلی نے بھی اس کی سوانح نگاری کا حق ادا نہیں کیا۔ سپہ سالار نے مولانا روم کی کرامتوں اور خارق عادت واقعات کے ذریعے ان کو ایک مافوق البشر ہستی کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ شبلی نے مواد کی قلت کی وجہ سے سپہ سالار کی روایتوں کو کاٹ چھانٹ کر ہمارے سامنے رکھ دیا ہے۔ البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ سپہ سالار نے انہیں ایک ولی اور صوفی کی حیثیت سے دیکھا ہے اور شبلی نے ان پر حکیم اور ماہر علم کلام کے نقطہ نظر سے نگاہ ڈالی ہے۔

شبلی یوں تو خوش اعتقادی کے مخالف ہیں، مگر سوانح مولانا روم میں بار بار انہوں نے بڑے بڑے حکرہ نگاروں کے عقیدت مندانہ حواشی کو تسلیم کیا ہے۔ بیچو خاں تاتاری کے سپاہیوں کا مولانا کو تاک کر تیر بار اکرنا اور کمانوں کا نہ کھینچ سکرنا۔ تو نیہ میں سسل۔ ہم دن تک زلزلے کا جاری رہنا۔ اسی طرح خمس تبریزی کے سلسلے میں بعض عجیب و غریب واقعات۔ ان سب میں شبلی نے ”مشتہرہ“ و روایت پرستی سے کام نہیں لیا۔ اصل بات یہ ہے کہ مولانا روم کے سوانح کے لئے مستند مواد کی بڑی کمی ہے۔ اس لئے ان کی کوئی مفصل لائف شاید لکھی بھی نہ جاسکتی تھی۔ البتہ ان کی لائف کے کچھ نمایاں پہلو ایسے تھے جن کو روشن کر کے دکھایا جاسکتا تھا۔ شبلی نے بھی یہی کہا ہے۔ ان کے لئے رومی کی زندگی کے جو پہلو

باعث کشش تھے۔

انہوں نے اپنی کتاب میں سب سے زیادہ اسی ہی کی طرف توجہ کی ہے
اول رومی کی پرشور جذباتی طبیعت جس کے زیر اثر انہوں نے صلاح الدین زکریا
حسام الدین چلبی اور شمس تبریزی سے عاشقانہ اور والہانہ ربط پیدا کیا ہے۔ دوم
رومی کا فلسفیانہ ذہن جس کی بدولت انہوں نے عرفان و حکمت کو پیوند دے کر
زندگی کا ایک مثبت فلسفہ ایجاد کیا۔ جو عام صوفیانہ مسلک کے منصفیانہ فہم کی
عین ہند ہے۔ یہ وہ فلسفہ ہے جو زندگی اور حیات کی پرورش کرتا ہے اور
جذب و مستی اور سعی و عمل کو لبقا و قوت کا مٹا من قرار دیتا ہے۔ بس شہابی کا
مقصد ان ہی دو پہلوؤں کو روشن کر کے دکھانا تھا اور اس میں وہ کامیاب بھی
ہوئے ہیں — رومی کی سوانح نگاری نہ ان کا نصب العین تھا
نہ انہیں اس میں کامیابی ہوئی۔

سیرۃ النبیؐ

ادبیات اسلامی میں سیرت رسولؐ ایک نیم تاریخی نیم سوانحی صنف ہے۔
اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مسلمانوں کے بہت سے تاریخی اصول اور سوانحی
نظریئے سیرت نگاری سے ہی پہلے ہو کر ترقی پذیر ہوتے ہیں۔ یہ بھی ایک حقیقت
ہے کہ مسلمانوں نے سیرۃ رسولؐ کی تدوین میں جس احتیاط، دیانت داری اور حرج
و تاویل سے کام لیا ہے اس کی نظیر دنیا کے انتفاوی ادب میں شاید کم ہی ملے گی
اس پر یہ واقعہ ہے کہ آنحضرتؐ کی سیرت پر سیکڑوں بلکہ ہزاروں کتابیں لکھی

گئی ہیں۔ اور یہ سلسلہ آج بھی برابر جاری ہے۔ چنانچہ پروفسور وارگو لیتھ اسے
غیر محتمم سلسلہ سیرت نگاری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

**"THE BIOGRAPHENS OF PROPHET MOHAMMAD
FROM A LONG SERIES WICH IT IS IMPOSSIBLE
TO END BUT IN WHICH IT WOULD BE HONOURABLE
TO FIND A PLACE"**

(MORGOLDITH: MOHAMMAD PREFRE, iii 17)

شبلی کی سیرۃ النبیؐ (جس کی دو جلدیں ان کی اپنی مرتب کردہ ہیں سادہ
بیگانہ فی نہیں بلکہ اس سے اس کے بنیادی نصب العین کے اعتبار سے دائرۃ المعارف
النبویہ کہنا چاہیے۔ اپنی مکمل صودت میں یہ سیرت کے موضوع سے نکل کر اسلام
کی صداقت اور حقایق کے موضوع پر ایک کتاب بن جاتی ہے۔ تاہم اس کا
سوانحی حصہ اپنی جگہ مکمل اور مفصل ہے۔ اس لئے یہاں اس کی سوانحی
حیثیت کو زیر بحث لایا جاسکتا ہے۔

سیرۃ النبیؐ بنیادی طور پر ایک عاشق رسولؐ کا والہانہ اظہارِ عقیدت
ہے۔ اس میں عشق و محبت کا وہی رنگ ہے جو خطباتِ احمدیہ میں نظر آتا
ہے۔ یہ ایک گدائے بے نوا کی شہنشاہ کو نبین کے دربار میں اخلاق و
عقیدت کی نذر ہے۔ جس کی فرطِ عقیدت پکار پکار کہہ رہی ہے۔

چشم آستیں برادر و گوہر رانہ شاکن!

سیرۃ النبیؐ کی غایت بھی شبلی کی باقی تصانیف کی طرح یہی ہے کہ اس

سے اخلاق کی اصلاح اور تربیت مکالم لیا جائے شبلی کے نزدیک اصلاح اخلاق کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ نفوس قدسیہ کی زندگیوں کو عوام کے سامنے پیش کیا جائے کیونکہ دنیا میں آج اخلاق کا جو سراپا ہے، سب انہیں نفوس قدسیہ کا پر تو ہے۔ دیگر اسباب صرف ایوان تمدن کے نقش و نگار ہیں۔ (سیرۃ ابنی، ج ۱، ص ۲۱۷) — اور اس لحاظ سے آنحضرتؐ کی ذات مبارک یقیناً تمام فضائل اخلاق کا مجموعہ ہے کیونکہ آپؐ کی ہستی کو جامعیت کبریٰ کا درجہ حاصل ہے۔ اس سبب سے آپؐ کی سیرت تمام انسانی ضرورتوں میں اور تمام تمدنی اور انفرادی مسائل میں نصیحت، عبرت اور تربیت کا ذریعہ بن سکتی ہے شبلی اسی خیال سے آپؐ کی سیرت کی تدوین کو نہ صرف اسلامی اور مذہبی، ادبی و علمی اور اخلاقی و تمدنی ضرورت سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ مجموعہ ضروریات دینی و دنیوی ہے؛ (سیرۃ ابنی، ج ۱، ص ۲۱۷)

سیرۃ ابنی کے متعلق یہ سوال برمل ہے کہ شبلی کی یہ کتاب محض ایک عاشق رسولؐ امتی کے جذبات عقیدت کا مظاہرہ ہے یا ایک غیر جانبدار صاحب فن کے محققانہ نتائج جستجو کا مجموعہ بھی ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ ایک مسلمان کے لیے آنحضرتؐ کی ذات سب کچھ ہے — (ان کے ایک امتی کی طرف سے) آپؐ کی سیرت میں نقص یا عیب کی تلاش کفر سے کم نہیں — اس لئے اس کتاب میں شبلی کی حیثیت محض ایک عام امتی ہی کی نہیں بلکہ عاشق رسولؐ امتی کی ہے۔ تاہم شبلی ان اعتراضات سے بے خبر نہیں تھے جو غیر مسلموں کی طرح آنحضرتؐ کے متعلق ہوتے رہتے تھے — اس سبب سے شبلی نے ان سب

بھٹوں کو چھیڑا ہے جن میں آنحضرتؐ کی بشریت کے یہ نظر غیہ مسلم مورخوں نے آپؐ پر عین کیا ہے۔ شبلی سیرۃ نگاری میں اپنے قدیم پیشروں سے اس لحاظ سے بھی مختلف ہیں کہ پچھلے سیرۃ نگاروں کے برعکس جو نبوت اور الوہیت کو باہم خلطاطلا کرتے ہیں انہوں نے آنحضرتؐ کو ان کی جامعیت کبریٰ کے باوجود انسان اور بشر ہی تصور کیا ہے اسی حیثیت سے پیش کر کے کی کوشش کی ہے۔ شبلیؒ نے آپؐ کو بشر ہی، ایک معقنہ نبی تصور کیا ہے۔ اگرچہ آپؐ کی ذات روحانیت کامل اور نزاہت اور پاکیزگی کا ارفع اور اکمل بھی تھی۔ بشریت اور معقولیت کا یہ رحمان و ربان سرید کا مشترک رحمان ہے۔ شبلیؒ نے آپؐ کی شخصیت کی خارجی اور برسی جزئیات اتنی مفصل پیش کی ہیں کہ سیرۃ ابنیؐ کو اردو سوانحی ادب کی مکمل اور مفصل ترین کتاب کہا جاسکتا ہے۔ آپؐ کی حکومت اور عبودیت کے باریک اور چھوٹے چھوٹے واقعات اور جزئیات — آپؐ کی عادات و شمائل کے لطیف سے لطیف پہلو — ان سب باتوں سمیت جن کا اظہار عموماً نہیں کیا جاتا — سیرۃ ابنیؐ کے اوراق میں جمع ہو گئے ہیں۔ اور جہان تک ازواج رسولؐ کا تعلق ہے ان کی بشری کمزوریوں (نحوذ باللہ) کو تو مطلقاً چھپانے کی کوشش نہیں کی ان کی بھی بیچ اور مکمل تصویریں اس مرقعے میں موجود ہیں۔

سیرۃ ابنیؐ میں انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے مضامین علمی نظریات اور افکار کا خاص اثر نمایاں ہے اس کے علاوہ مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے کے بعض خاص رحمان بھی (جو سرید کے زیر اثران کے زمانے میں کسی حد تک مسلم اور مقبول تھے) کتاب پر چھپائے ہوئے ہیں۔ اسلامی لٹریچر کا خصوصاً آنحضرتؐ

کے غزوات کا مدافعانہ ہونا — یہ عقیدہ اس دور میں نہایت راسخ اور محکم تھا۔ شبلی نے انکی اصول و اساس بنا کر یہ ثابت کیا ہے کہ آنحضرتؐ پیغمبر تھے، سپہ سالار نہ تھے، اور یہ بھی آپؐ نے جنگ کو جو بظاہر ایک ظالمانہ کام ہے، اس قدر پاک اور منزه کر دیا ہے کہ وہ افضل عبادت بن گئی، مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کا مقصد ملک گیری نہ ہو بلکہ انسانی ہمدردی اور مظلوموں اور کمزوروں کی حمایت اس کی غایت اصلی ہو۔

سیرۃ ابنی کی تصنیفی خوبیوں کی بحث اس موقع پر نظر انداز کی جاتی ہے اس طرح اس کے اسلوب بیان کا تذکرہ بھی کسی مناسب مقام پر آئے گا۔ البتہ یہ ضرور ظاہر کرنا ہو گا کہ سیرۃ ابنی کا مقدمہ (الفاروق کے مقدمے کی طرح) اصول حدیث اور اصول سیرۃ پر اسلامی ادبوں میں لافانی حیثیت رکھتا ہے — اور اپنے فن پر تمام اردو ادب میں ایک دقیق ترین تحقیقی دستاویز ہے — اس کا وہ باب جس کا عنوان ”ظہورِ قرسی“ ہے، اپنے بے مثال فصاحت اور جوش بیان کے اعتبار سے اردو ادب کا کامیاب ترین اور پرمزور ترین نمونہ ہے۔

اگرچہ سیرۃ رسولؐ عام سوانح نگاری کی سطح سے بلند تر اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک جدا نوع تصنیف ہے، مگر ایسے ایک مکمل بیابگرانی کے بہت سے عناصر پائے جاتے ہیں — شبلی کی سیرت ابنیؐ کو بھی — اس کے موضوع کی ماورائیت کے باوجود جس کے ماتحت مغربی تصور کی حقیقت نگاری ممکن نہیں — ہم ایک عمدہ اور اول درجے کی سوانح نگاری قرار

دے سکتے ہیں۔

شبلی کی سوانح نگاری کی خصوصیات

مندرجہ بالا مباحث سے شبلی کی سوانح نگاری کی اکثر خصوصیات ہم پر واضح ہو گئی ہیں۔ اور ان کے تصورات کا اجمالی خاکہ بھی گزشتہ صفحات میں آچکا ہے۔ اب ان کی سوانح نویں کی چند کمزوریوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ اولاً ان کی سوانح نویں کی غرض و غایت (حالی کی بیگرائیوں کی طرح) اخلاقی ہے۔ (اگرچہ یاد نگاری کم ہے) اس وجہ سے شخصیت کی مکمل اور صحیح تصویر مصنف کا نصب العین نہیں، بلکہ اشخاص کی زندگی کے ان پہلوؤں کو نمایاں کرنا ہے جو اچلے قومی اور تہذیبی اخلاق میں مدد ہوں، اس غرض و غایت کے ساتھ قلم اٹھانے والا (خواہ وہ شبلی ہی کیوں نہ ہو) بشریت کے سبب غدو خال پیش کر رہا نہیں سکتا۔

دوم شبلی کے یہاں سوانح نوی ثانی حیثیت رکھتی ہے — سیرۃ النعمان سوانح مولانا روم، الغزالی، المامون اور الفاروق یہ سب سوانح نگاری کی غرض سے نہیں لکھی گئیں بلکہ ان سب مقصود کچھ اور ہے۔ تاریخی شخصیتوں کی سوانح عمریوں میں دملے کی تاریخ مد نظر ہے۔

شبلی کی سوانح نویں کے اشخاص، عالی مرتبت گمہ مقدس لوگ ہیں! اس خاص نقطہ نظر سے حالی کے مقابلے میں شبلی کی مشکلات کچھ کم ہو گئی ہیں کیونکہ مقدسین کی کمزوریوں کا تذکرہ نہ کرنے پر بھی شبلی کو ملامت نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف

مولانا حالی کے کران کی سوانح عمریوں کے اشخاص عالی مرتبت تو تھے مگر مقدسین کے زمرہ میں شامل نہ تھے۔ اس لئے ان پر نکتہ چینی نہ کرنا اور ان کے کچے پھوڑوں کو ٹھیس نہ لگانا، سوانح نگار کو ہدف ملامت بنا سکتا ہے۔ اس سبب ہم دیکھتے ہیں کہ حالی کی مشکلات بہت زیادہ ہیں۔ سعدی، غالب اور سر سید پر قلم اٹھانا اور اس میں توازن کو قائم رکھنا معمولی بات نہ تھی — اگر شبلی حالی کے اشخاص کے سوانح نگار بننے تو ان سے حالی سے زیادہ لغزشیں سرزد ہوتیں۔ اور حق یہ ہے کہ شبلی طبعاً سر سید، غالب اور سعدی کا سوانح نگار بننے کی اہلیت نہ رکھتے تھے۔ ان کے ذہن کو اسلام کے روشن مہنی کی پر شوکت ہستیتوں کی پر مغز داستان ہی سے دلچسپی تھی۔ معاصرانہ سوانح عمریوں کیسے ان کے دل میں کوئی کشش نہ تھی۔ حالی کو اشخاص عزیز تھے، مگر شبلی تو ہیر وز — یعنی ابطال اور ناموران سے ادھر شاید نظر اٹھا کر بھی نہ دیکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شبلی عموماً مورخ خیال کئے جاتے ہیں، اعداد حالی سوانح نگار۔ حالانکہ شبلی نے بھی سوانح عمریاں ہی لکھی ہیں مسلسل تاریخ کی کوئی مربوط کتاب نہیں لکھی — مگر پھر بھی وہ مورخ ہی کیے جاتے ہیں۔ سبب اس کا یہی ہے کہ ان کا مزاج انتحاب موضوع اور طریق کار سوانح نگاروں سے زیادہ تاریخ نگاروں سے ملتا جلتا ہے۔ آئندہ صفحات میں ان کی تاریخی سوانح عمریوں سے اور تصورات تاریخ سے بحث کی جائے گی۔

پانچواں باب

تاریخی سوانح عمریاں اور تاریخ

(شبلی - ذکاء اللہ)

الف - شبلی

شبلی کی تاریخی سوانح عمریاں دو ہیں۔ (۱) المامون (۲) الفاروق۔ یہ دونوں کتابیں سوانح عمریاں بھی ہیں اور تاریخی بھی۔ سیرۃ ابن ابی عمیر کا ایک لحاظ سے تاریخ ہے۔ مگر وہ سوانح عمری زیادہ ہے، تاریخ کا کم ماس لئے ہم نے اس کو محض سوانح عمریوں میں شمار کیا ہے۔

المامون

المامون ۸۸۹ء میں بزماۃ قیام علی گڑھ مرتب ہوئی۔ اس لئے اس پر سرسید کے اثرات نمایاں ہیں۔ اس کا دیباچہ سرسید کا لکھا ہوا ہے جس میں انہو کی کچھ تاریخ اور کچھ سوانح عمری کے اوصاف بیان کئے ہیں۔

المامون میں شخصی جزئیات کی کمی نہیں مگر مصنف کی نظر برابر تاریخ پر جمی ہوئی ہے یعنی زمانے کی معاشرت، اور دوسری علمی و مذہبی جزئیات پر جن کے لئے عہد مامونی ممتاز تھا۔ ہیر و کا انتخاب بھی کسی حد تک عقل و فکر کے ماتحت ہوا ہے — نہ کہ جذبے کے ماتحت ہارون شہل کی نظر میں عباسیوں کا نگل سرید تھا مگر شہل کی انصاف پسند طبیعت نے یہ فیصلہ کیا کہ اگر اس کا... (ہارون کا) دامن انصاف برا کہہ کے خون سے رنگین نہ ہوتا تو ہم اس کے ہوتے ہوئے عباسیوں میں سے کسی فرمانروا کو انتخاب کی نگاہ سے نہ دیکھ سکتے۔ (المامون ج ۱، ص ۱۴) گویا انتخاب میں بڑے غور و فکر سے کام لیا گیا ہے۔ شبلی ایک تجربہ کار مورخ کی طرح المامون کے ماحول کا بہت اچھا مرقع پیش کرتے ہیں جس میں المامون کے سوانح حیات بھی مرکزی حیثیت سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس کی تقسیم و ترتیب، وسیعہ دی کی ساری داستان، شاہزادوں کی تعلیم کے سارے طریقے، امین کی نالافتی اور المامون کا پڑامید اور ہونہار رڈکین اور پھر رنگین عنفوان شباب اور بہار عمر — یہ سب مرحلے یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے نمودار ہوتے جاتے ہیں اور طبیعت کو اطمینان ہوتا جاتا ہے کہ پیرچ المامون ہی خلافت عباسیہ کا صحیح مستحق تھا۔ مگر اس میں المامون کی شخصی تصویر کے مقابلے میں اس کے ماحول کا مرقع زیادہ خوشنما معلوم ہوتا ہے۔

مامون امین کی کشمکش اس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے۔ بساط سیاست کے سب مہر پہنچا اپنا کام خوب دکھاتے ہیں۔ سازشوں اور ریشہ دوانیوں

کے حال بچے ہوئے ہیں۔ امرار اور سپہ سالار اپنی اپنی چالیں چل رہے ہیں تاکہ آخری فیصلہ کن معرکہ آپہنچتا ہے۔ — اس موقع پر امین کی جو تصویر شبلی نے تیار کی ہے اس سے ان کی سوکھنی "کاری گری اور کمال ہنر کا پتہ چلتا ہے۔ مامونی فوجیں بڑھ رہی ہیں۔ الاتین کو اس کی خبر میں متواتر پہنچ رہی ہیں۔ مگر وہ بدستور سہل انگاری اور عیش کوشی سے کام لے رہا ہے۔ آخر جب خوش بخت مامون کا سپہ سالار طاہر ذوالیمینین بغداد کے عین دروازے پر آپہنچا ہے اور امین کو جو پھلیوں کے شکار میں مصروف ہے، اس خطرے کی خبر پہنچائی جاتی ہے تو وہ پیغام لانے والے کو ٹیڑھیاں سالٹے اور کہتا ہے: چپ رہ! کوثر دو پھلیاں پکڑ چکا ہے اور مجھ کو صبح سے لیکر اس وقت تک ایک بھی نہیں ملی۔ (المامون، ج ۱، ص ۲۳) اس کے بعد کیا ہوتا ہے؟ وہی — جو عیاشوں کم ہمتوں اور بے تدبیروں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ طاہر فاتحانہ بغداد میں داخل ہوتا ہے اور بارون کا قرۃ العین اور زبیدہ کا جگر گوشہ امین بڑی بے دردی سے مارا جاتا ہے — اور مامون اپنے رقیب بھائی کے سر کو دیکھ کر غم پہناں کے سوا اور کچھ نہیں کر سکتا۔

کتاب کے اس حصے کو دیکھ کر بعض اوقات یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ یہ مامون کی لائف سے کہیں زیادہ امین کی لائف ہے — پڑھنے والے کو امین سے ہمدردی پیدا ہو جاتی ہے۔ امین عیاش، نالائق، بے تدبیر سب کچھ سہی مگر اس کی لغزشیں کچھ پیاری پیاری معلوم ہوتی ہیں۔ اور شبلی کی مامون نوازی کے باوجود بھی اس سے نفرت نہیں ہوتی۔ اس کے مصائب پر رحم آتا

ہے۔ اس کے قتل کی تصویر اور اس وقت اس کے اضطراب بے بسی کا نقشہ شبلی کے چیمپے ہوئے علم کی غمازی کرتا ہے۔ مگر اس وقت شبلی کی باگ ایک مقصد (عقل و فکر) کے ہاتھ میں ہے۔ اسے تو ناموروں اور فاتحوں کی تاریخ لکھنی ہے —
 — ہارے ہوئے جرمینوں اور شکست خوردہ بادشاہوں کی داستان کون بیان کرتا ہے — مگر یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ شاید امین کی تقصیریں ہی اس کے لئے شیخ بن گئی ہیں۔ اور فاتح المامون کے مقابلہ میں مفتوح امین کی تصویر کچھ روشن تر ہو گئی ہے۔

مامون کی سوانح عمری کے سلسلے میں ایک بڑا سوال یہ ہے کہ شبلی نے مامون کے ساتھ اس کے معاص بھی دکھائے ہیں، یا نہیں؟ شبلی کے نزدیک المامون فضل و کمال کا پیکر تھا لیکن ان خوبیوں کے ساتھ شخصی حکومت کے اقتدار میں بعض ایسی بے اعتدالیاں بھی اس سے سرزد ہو گئی ہیں، جن کا خیال کرنے سے دل کانپ جاتا ہے اور دفعتاً اس کی تمام خوبیاں آنکھوں سے چھپ جاتی ہیں“
 (المامون ج ۲، ص ۹۵)

نظری اعتبار سے شبلی کا یہ اعتراض مسلم ہے، مگر سوال یہ ہے کہ المامون کی کون سی بے اعتدالیاں ہیں، جن سے شبلی کا دل کانپ اٹھا یا جن سے دفعتاً تمام خوبیاں آنکھوں سے چھپ گئیں؟ شبلی فرماتے ہیں کہ مامون کی سب سے بڑی کمزوری اس کی حد سے بڑھی ہوئی فنیٹ منی تھی اور اس پر اگر ہم کچھ الزام لگا سکتے ہیں تو یہ کہ اس کا رجم و انصاف اعتدال کی حد سے متجاوز تھا۔ — (المامون ج ۲، ص ۱۱۳) — مگر یہ کمزوری ”بھی بڑے مزے کی کمزوری ہے۔ لیکن

شبلی اس میں معذور ہیں۔ انہیں ایک ہیرو کی زندگی اور اس کے کارناموں کی سرگزشت بکھانا ہے۔ اس لئے اس کے عیوب بھی وہی بیان ہونے چاہئیں جن پر محاسن قربان کے جاسکتے ہوں۔ شبلی کو دلچسپ بشریت سے بہت کم غرض ہے۔ انہیں توشان، اجاہ و جلال، قوت، عظمت، جبروت جیسے اوصاف سے محبت ہے۔ اس لئے ان کے ہوتے ہوئے شبلی کی نظر کسی دوسری صفت پر پڑ ہی نہیں سکتی —
 —شبلی کی سوانحروپوں میں معائب کی تصویریں دھندلی ہیں۔ غرض شبلی سوانح نگار کے اس فرض سے عہدہ برا نہیں ہوئے کہ ”موضوع“ کی تصویر کے دونوں رخ دنیا کے سامنے رکھنے چاہئیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شبلی المامون کے غلط اور غیر منصفانہ اعمال و افعال کے سلسلے میں بھی تاویل سے کام لیتے ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

المامون پر سر پر آئے سلطنت ہونی کے بعد سادات کے قتل عام کا الزام لگایا جاتا ہے۔ اس کا جواب شبلی کے نزدیک یہ ہے :-

چونکہ سادات ہر موقع پر تخت کے دعویٰ دار بن جاتے تھے۔ اس لئے خلفاء کا ان کے خلاف تدبیر کرنا ایک پولیٹیکل ضرورت کے طور پر تھا اور شجوحض پولیٹیکل ضرورتوں کا انداز دان ہے۔ اس اعتراض کو مشکل سے تسلیم کرے گا —
 (المامون ج ۱ ص ۵۲)

طاہر اور امام رضا کو زہر دیا گیا شبلی کے نزدیک امام رضا کو زہر دینے کا واقعہ غلط ہے لیکن طاہر کو زہر دیا گیا۔ اور خود امامون نے دلویا لیکن امامون کی جگہ کوئی دوسرا بادشاہ ہوتا تو کیا کرتا۔ (المامون ج ۱ ص ۵۲)

شبلی کہتے ہیں : المامون نے جو کچھ کیا سیاستِ ملکی کا مین اقتضا یہی تھا ۔

ظاہر ہے کہ ان فاروقی واقعات ، سیاسی ملکی " اور پولیٹیکل ضرورت " یہ سب غلامت وہ ہیں ، جو یورپ سے اڑائے ہوئے ہیں — یہ وہنا طرزِ استدلال کی طبع سازمی ہے جس کا شبلی نے اکثر مضمون کاڑایا ہے ۔ ان سب تاویلات کی بجائے شاید انسان ہی کہہ دینا مناسب ہو تا کہ المامون بھی ایک انسان تھا اس کے سینے میں بھی انسانی جذبات موجزن تھے ۔ غصہ ، انتقام ترفع کی خواہش ، رفاقت کے احساسات ایسے بھی تھے ۔ وہ فرشتہ نہ تھا انسان تھا ۔ اس لئے جو کچھ ہوا ناروا ہوا ، بُرا ہوا اگر مگر تنہا یہ قدرتی ! مامون فرشتہ نہ ہوتا تو اس سے یہ خطائیں سرزد نہ ہوتیں ۔ مامون کا یہ مقولہ کہنے کو درست ہے کہ دلیل سے غائب ہونا زور سے غائب ہونے کی نسبت زیادہ پسندیدہ ہے ۶ (المامون - ج - ۲ - ص ۱۳۲) لیکن اس پر صحیح رائے تو امام احمد بن حنبلؒ ہی دے سکتے ہیں جنہوں نے مسئلہ خلق و فنِ قرآن کے سلسلے میں مامون کے بائیسوں بہت اذیتیں جھیلیں ۔ اور ترجیح یہ ہے کہ المامون بھی عام انسانوں کی طرح ضرورت کے وقت دلیل سے زیادہ اپنی تلوار پر ہی اعتماد کرتا تھا ۔

المامون میں مامون کے جلسے پاتے پیش و نشا کا حال ٹھہر کر ہیں حسیہ بتواتی ہے کہ زہد و بندگی کے اس ناگوار امتزاج کے باوجود شبلی کا قلم المامون کی تعریف میں کس طرح رواں ہوسکا ۔ اس کا جواب شبلی کے نزدیک یہ ہے کہ اسیں تعجب کی کیا بات ہے آزادی حوصلہ مندی ، لطافتِ طبع اور جوشِ شباب ہمیشہ

زہد کی حکومت سے باہن چلے آتے ہیں۔ مامون کی تفصیص نہیں اس وقت ساری اسلامی سوسائیاں اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھیں۔ (المامون - ج ۲ ص ۱۵۵) — یہاں پھر شبلی نے اپنے ہیرو کے جوش محبت میں اگر اس زمانے کی ساری سوسائٹی کو اس عیب میں مبتلا دکھایا ہے۔ حالانکہ یہ عیب امراء و سلاطین کا تھا صحابہ و صوفیاء اور عام مسلم سوسائٹی کا نہ تھا۔ — یہ دراصل طرز بیان کی بے اعتدالی ہے یا ہیرو سے محبت کا غیر معتدل مظاہرہ۔

قصہ مختصر یہ ہے کہ شبلی تصویر کے دونوں رخ ہمارے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے۔ مگر نہیں کر سکے۔ ان کی مشکلات اس معاملہ میں حالی سے زیادہ ہیں۔ حالی نے عام انسانوں کے حالات لکھے ہیں۔ مگر شبلی نے غیر معمولی اور بہت بڑے انسانوں کو پیش کیا ہے۔ — شبلی بہت بڑے انسانوں کی کمزوریاں کیسے دکھاتے؟ اس مقابلہ میں ہیں حالی کی حیثیت دکھائی دیتی ہے۔ حالی کو اعتراف ہے کہ کریٹیکل بیاگرافی کیلئے وقت سازگار نہیں اور شاید اسی وجہ سے ان کی سوانح پڑھنے میں تنقید، عقیدت کے نیچے دب گئی ہے۔ اس کے برعکس شبلی کو دعویٰ ہے کہ انہوں نے کریٹیکل بیاگرافی اں لکھی ہیں — مگر "ناموروں" کی ناموری کا ظلم اس درجہ ان پر غالب ہے کہ انہیں اپنے ناموروں کی کمزوریاں بیان کرتے ہوئے ذرا حجاب و محسوس ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نامور کے عیب بھی کسی عظیم مصلحت کے تابع ہوتے ہیں۔ اور اس طرح ان کا عیب عیب نہیں رہتا۔ شبلی نظریہ کی حد تک بالکل درست چلتے ہیں مگر عمل میں ان کا نظریہ زیادہ دیر تک ان کا ساتھ نہیں دیتا۔

المامون تاریخ کی ایک اچھی کتاب ہے۔ مامون کے زمانے کی معاشرت امد و ارام بغداد کی تہذیب عصری کا اس سے بہتر موقع شاید کسی اور کتاب میں موجود نہ ہوگا۔ شاید مشہور عربی کتاب عصر المامونی سے بھی بہتر۔! المامون میں اشخاص کی جذباتی اور نفسیاتی کیفیتوں کی تصویریں بھی عمدہ ہیں۔ انہی کی وجہ سے المامون ایک معقول سوانح عمری بن گئی۔

الفاروق

الفاروق ۱۸۹۹ء میں علی گڑھ کالج سے فراغت حاصل کر لینے کے بعد زمانہ آزادی اور علالت میں لکھی گئی۔ اس کیلئے مصنف نے نہ صرف ہندوستان کے سارے ذخیرہ معلومات کو استعمال کیا، بلکہ روم، شام و مصر کے کتب خانوں کی بھی سیر کی۔ جس قدر اس کتاب کی مشکلات زیادہ تھیں۔ اسی قدر اس میں غیر متوقع کامیابی بھی حاصل ہوئی۔ جس کا شبہ کسی کو خود بھی احساس تھا۔ ایک خط میں لکھتے ہیں :-

”میں اپنی تصنیفات میں الفاروق کو سب سے زیادہ پسند کرتا ہوں۔“
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی بلند شخصیت، پاکیزہ سیرت، اور ان کا اعلیٰ طرز حکومت اس بات کا متقاضی تھا، کہ ان کا سوانح نگار بھی ایسا ہو جو ان تین منزلوں کے عبور کے مآرم سے بخوبی واقف ہو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جب یہ فرمایا تھا: کہ سیدہ فاروق را بمنزلہ خاتم تصور کن کہ در ہائے مختلف وارد۔ در پرورے صاحب کمال نشہ“ تو ان کی حقیقت تصور

میں اس بلند پایہ بزرگ کی ایسی تصویر تھی جس کا جاہ و جلال قیصر و کسریٰ کے دلوں میں کپکپی ڈالتا تھا۔ جس کی ہیبت اور سخت گیری سے خالد بن ولیدؓ اور عبیدہ بن جراحؓ سیٹھوں میں دور رس دین جنگ میں لرزہ بر اندام تھے۔ جس کے عدل و انصاف کی ترازو میں شاہی و گدائی یکساں طور پر تلمتی تھی جس کے مسکنت اور انحراف نے بیت المقدس کے عیسائیوں کو محویت کر دیا تھا جس کی درویشی کو قبائے شاہنشاہی میں پیوند لگانے کا فخر حاصل تھا جس کے انتظام اور سیاسی نکتہ رسی نے دنیا کے تمدن اور آئین سلطنت کو گرد و کارواں بنا دیا تھا۔ غرض جس کی ہستی میں قرونِ اولیٰ کا اسلام زندہ صورت میں جلوہ گر تھا۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت عمرؓ کی لائف پر شبلی کا قلم ڈرتے ڈرتے اٹھا اور ان سے یہ الفاظ کہلوائے، کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی لائف لکھنا ایسا ہے جیسا کہ بقول عرفی، ہشیار کہ رہ بروم تیغ است قلم را شبلی اس راستے کی مشکلات سے واقف تھے۔

کتاب کے دو حصے ہیں۔ حصہ اول میں ان کی زندگی کے واقعات ہیں۔ حصہ دوم میں ان کے عہدِ خلافت کی انتظامی، تمدنی اور معاشرتی خصوصیات ہیں۔

ہم اس سے پہلے شبلی کے اصولی تصنیف پر بہت کچھ لکھ آئے ہیں۔ یہاں اس کے باوجود اس سے اعادہ کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ کہ شبلی نے اس لائف میں بھی وراثت کے اصول کو نہایت قوت و احتیاط کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اور اسی اصول کی وضاحت کے لئے اصول شاندار علمی و مبہم کچھ گزشتہ اسلامی تاریخ کی بعض خامیوں سے بحث کی ہے۔ اور یہ بتایا ہے کہ آج ہم ان نقائص

کو کیسے رنج کر سکتے ہیں۔

ان اہم اور ضروری اصولوں کو حضرت عمرؓ کی لائف کے سلسلے میں کس طرح آزمایا گیا۔ اس کا مختصر سا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ربیع اہم بنیاد اصول عقلی ہے جن کی روشنی میں واقعات کے جھوٹ سچ کو پرکھنا چاہیے۔

۱۔ حضرت عمرؓ کے مزاج میں قدرے سختی تھی۔ ان کے سخت احکام قدما کی کتابوں میں کم اور متاخرین کی کتابوں میں زیادہ ہیں۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر تعصب آتا گیا، اسی قدر روایتیں خود بخود تعصب کے سانچے میں ڈھلتی گئیں۔ مثلاً غیر مسلم رعایا (ذمی) کے متعلق جو احکام حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ نے صادر فرمائے، ان پر یورپین مصنف بہت لے دے کرتے ہیں۔ اور جہاں تک ان کے اس پہلو کا تعلق ہے جو سہندوتان اور بعض دوسرے ممالک میں بعض مسلمان بادشاہوں کے ذاتی عدم تعاون کے وقت بصورت حکم عام نظر آتا ہے۔ اس کے بعض حصوں پر اعتراض کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان میں غیر مسلم اقوام کی تحقیر کا رنگ پایا جاتا ہے اور یہ کچھ قابل اعتراض بھی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ شبلی کے قائم کردہ اصول کے نقطہ نظر سے یہ بات صاف طور پر نظر آتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے احکام محض انتظامی تھے اور اس میں تحقیر وغیرہ کا شائبہ تک نہ تھا۔ ان سیدے سادے احکامات کو بعد کے مورخین نے تعصب کے رنگ میں رنگ دیا اور نہایت معقول احکامات پر ایسے اضافے کئے اور ان کی بعض شرائط

کو یوں چھوڑ دیا کہ ان پر سختی کا شبہ ہونے کا شبہ ہی ہے، ہاں نہ اس راز کی پردہ پردی کرتے ہیں کہ یہ اہم کام جن پابندیوں کے ساتھ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے جاری کئے تھے وہ بالکل مناسب تھے لیکن زمانہ بالبعد کے مورخوں نے ان شرائط کا ذکر اڑا دیا اور اس وجہ سے تمام دنیا میں ایک عالمگیر غلطی پھیل گئی ہے۔

۲۔ روایت پر تنقید کر کے اکثر مشکوک اور مستحب باتوں سے شک و شبہ کا پردہ اٹھا دیا اور روایات اپنے اصل رنگ میں ظاہر ہو گئیں۔ اس حضرتؓ کی وفات کے عین بعد صحابہ کائنات انتخاب کے لئے جمع ہوئے بعض لوگوں کے نزدیک قابلِ امتزاج نفع تھا اور اس واقعہ کے متعلق بے شمار غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں بشمولی نے اصولِ خلافت اور مسئلہ انتخاب کی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ اس وقت خلیفہ کا انتخاب بوجہ ضروری تھا اور نہ عامۃ اسلامی اور خلافتِ اسلامیہ کو بظاہر نقصان پہنچتا: اصولِ تمدن کی رو سے خلافت کا فیصلہ کرنا ضروری تھا کیونکہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ جانتے تھے کہ اگر — نسلی غرض و مباحات کی جس بیدار ہو گئی تو سوائے ہوتے فتنے جاگ اٹھیں گے اور ان کا دبا ہا مشکل ہو جائیگا بشمولی نے اس واقعہ کے متعلق چار مؤرخانہ سوال کئے ہیں جن سے مقصود یہ ہے کہ اس وقت کی مقتضیات پر حبیبہ کہ ایک مورخ کافر جن ہے بحث کی جائے۔ وہ سوال یہ ہیں :-

۱۔ کیا یہ قصہ حضرت عمرؓ نے چھیڑا ؟

۲۔ کیا یہ لوگ خود اپنی خواہش سے وہاں گئے ؟

۳۔ کیا بنو ہاشم اس فکر سے آزاد تھے ؟

۴۔ جو کچھ ہوا بجا ہوا یا بے جا ؟

شبلی کہتے ہیں جو کچھ ہوا قابلِ تعجب ضرور ہے لیکن "اصول تمدن" کی مصلحتیں یہی چاہتی تھیں کیونکہ مسلمانوں کی نواقم شدہ سوسائٹی کے شیرازہ کو منتر ہوئے سے بچانا وقت کا سب سے بڑا فرض تھا۔

حضرت عمرؓ کی زندگی میں واقعہ قرطاس (یعنی آنحضرتؐ کا وصیت کی غرض سے کاغذ مانگنا) اور نہ دیا جانا، بہت کچھ محلِ بحث و منظر ہے شبلی نے اس سلسلے میں روایات کی چھان بین اور تنقیحِ اصول و روایت سے کہ ہے، اور بالآخر یہ فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ بخاری اور مسلم کے کسی راوی کے متعلق یہ شبہ کرنا کہ وہ واقعہ کی پوری ہئیت محفوظ رکھ سکا اس سے کہیں زیادہ آسان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ہدیان اور حضرت رضی کی نسبت گستاخی کا الزام لگایا جاتا ہے۔

قدیم تواریخ کی تنقیح اور ان کے اصول کے مطالعہ کے متعلق (جہاں تک ان کا تعلق سیرۃ فاروقؓ سے ہے) شبلی نے ایک دو اور اصول بھی قائم کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ مختلف واقعات کی صحت و اعتبار کے مدارج بھی اصولِ عقلی کی بنا پر مختلف ہوں گے۔ مثلاً یہ کہ لڑائی کے واقعات جو تقریباً ایک سو سال بعد ضبط

تقریر میں آئے۔ ان کی تفصیلات کو یقینی نہیں سمجھا جاسکتا۔ کیونکہ اس میں سہو اور مبالغہ کا پورا امکان موجود ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ کے قواعد و قوانین اور دیگر انتظامات جو عرصہ تک ایک محسوس صورت میں قائم اور جاری رہے۔ خود اپنی سند اعتبار میں اور ہر طرح یقین کے لائق ہیں۔

یاشاؓ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ کی وہ تقریریں جو بہت مقبول عام ہوئیں ضرور صحیح ہوں گی، کیونکہ ایک خوش بیان مقرر کی تقریریں اور ان تقریروں کے مؤثر الفاظ ذہن انسانی میں محفوظ رہنا قرین عقل ہے۔

اسی طرح وہ جزئیات جو زمانے کے مذاق کے خلاف ہونے کے باوجود تاریخوں میں آگئی ہیں، ان کے متعلق یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اصل واقعہ اس سے زیادہ ہو گا۔ مثلاً انتظامات اور تہذیب و تمدن کی باتیں عام طور پر ہماری تاریخ میں نہیں ہوتیں لیکن حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ کے عہد کا جو انتظامی بندوبست ضبط و تحریر میں آیا اس سے قدرتی طور پر نتیجہ یہ نکالا جاسکتا ہے کہ اصل انتظامات اس سے کہیں زیادہ ہوں گے کہ مورخوں نے باوجود دستور اور عادت کے خلاف ہونے کے ان کا کھنکا ضروری خیال کیا۔

گزشتہ مباحث سے یہ بتانا مقصود تھا کہ کبھی قدیم تاریخ کو مذاق حال کے مطابق بنانے کے لئے تنقید اور اصول عقل کے استعمال کو ضروری خیال کرتے تھے، اور انہوں نے اپنے جدید طریق مطالعہ سے حضرت عمرؓ کے عہد کی ہر بات و پچھپ تاریخ ہمارے سامنے پیش کر دی ہے جس میں آپ کی خلافت کے وہ سالہ دور کی ساری معاشرت ہمارے انتظامات ملے، ساری علمی مذہبی

اور ادبی زندگی مفصل طور پر ہمارے سامنے آگئی ہے۔ اسی کتاب میں شبلی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ صحیح تاریخ صرف جنگوں اور لڑائیوں کا نام نہیں بلکہ اصل تاریخ تہذیب انسانی کا دوسرا نام ہے۔ الفاروقی میں تمدنی جزئیات کا جو مواجہ سمندر موجزن ہے اس سے مورخ کے عمیق مطالعہ، ناقدانہ استقصا، پر خلوص اور پُر شوق محنت کا پورا پورا پتہ چلتا ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبلی دور جدید کے ذہنی و علمی مذاق و مقتضیات سے کس قدر گہری واقفیت رکھتے تھے اس سے یہ بھی نظر آتا ہے کہ ان کو قدیم چیزوں کو جدید رنگ میں پیش کر کے ضرورت کا کتنا احساس تھا۔

بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ الفاروقی میں آج سے تقریباً ڈیڑھ ہزار سال پہلے کے تمدن کی تصویر اس طرح کھینچی گئی ہے کہ اس کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ گویا اس طویل عرصہ میں انسانی تہذیب نے ترقی کا کوئی مرحلہ طے نہیں کیا۔ ہمارے خیال میں بظاہر اعتراض معقول ہے لیکن درحقیقت اس سے متعلق ایک غلط فہمی ہے جس کا رفع کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس زمانے کے انتظامات اور حکومت کے مختلف اداروں پر آج کل کی اصطلاحیں جب چپاں کی جاتی ہیں تو بظاہر مندرجہ بالا گمان پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً قانون مال گزری، جمہوریت وغیرہ وغیرہ..... شبلی نے نظم و نسق کا جو مفصل حال لکھا ہے ایسی بیسیوں ایسی اصطلاحیں موجود ہیں جو اس زمانے میں اپنی موجودہ شکل اور مفہوم

میں موجودہ یقین، کیمیکل سائنس، وقت، نظم و انتظام میں انتہائی سادگی، اور بدویت
تھی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان اداروں اور محکموں اور انتظامی کاموں کے لئے مشبہ
الفاظ کہاں سے لاتے؟ فائن کیمیکل وغیرہ نے جو کتابیں اس موضوع پر لکھی ہیں، ان
میں بلا تکلف جدید زمانے کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ جہاں تک ہمارا خیال
تجربہ کی ہے ان جزئیات میں کوئی بات خلاف واقعہ و سند نہیں لکھی اور مورخ پر
سب سے بڑا اعتراض یہی ہو سکتا ہے کہ وہ صداقت کے دامن کو ہاتھ سے نہ
چھوڑے۔

لیکن اسیں شبہ نہیں کر سکتی اپنی کتاب میں مبالغہ آمیز طریق پر جدید اور نیا
ماحول پیدا کرنے کے لئے "بیابان اور مضطرب تھے۔ انہوں نے جایا جدید اصطلاحات
جدید نام اور جدید انقباض استعمال کرتے ہوئے قارئین پر یہ اثر پیدا کر سکی کہ
کہے گا انہیں مذاق حال کی تشفی منظور ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ شبلی نے فلسفہ تاریخ اور سلسلہ اسباب کو الفاروق میں
کہاں تک چھیڑا ہے۔ ویسا چہ میں سمجھتے ہیں: میں نے اس کتاب میں اسباب و علل
کے دریافت کر سکی کوشش کی ہے، لیکن یورپ کی بے اعتدالی سے احتراز
کیا ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فتوحات کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں: کہ فتوحات کی
تفصیل سے مسلمانوں کے جوش ہمت وغیرہ کا قوی اثر پیدا ہوا ہو گا لیکن اسلاف

کی فائنل سننے میں تم نے اس کی پروا نہ کی ہوگی کہ واقعات فلسفہ تاریخ کی نگاہوں سے دیکھا جائے یا نہ

شبلی سب سے پہلے اس مسئلہ پر تاریخ کی روشنی میں بحث کرتے ہیں کہ وہ کیا اسباب تھے جن کی بدولت چند صدھ انشینوں نے روم و فارس کی عظیم الشان سلطنتوں کو تہ و ہالاکر دیا؟ مغربی مصنفین کے نزدیک اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ سلطنتیں اوج اقبال سے گر چکی تھیں اور بوجہ اندرونی کمزوریوں کے مسلمانوں کا مقابلہ نہ کر سکیں لیکن شبلی کے نزدیک اگرچہ یہ جواب واقعیت سے خالی نہیں لیکن اس میں واقعیت سے کہیں زیادہ طرز استدلال کی ملح سازی ہے جو یورپ کا خاص انداز ہے۔

شبلی کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ روم و فارس کو کہ پرانی ہندی کو گرچے تھے لیکن فنون جنگ سے زیادہ واقف اور منظم تھے مسلمانوں کے پاس ان کے مقابلہ میں کچھ تھا تو وہ جوش و بہان تھا جس نے ان میں ایک برقی قوت پیدا کر دی تھی۔ موت سے بے خوفی تھی جس نے انہیں تیروں، نیزوں اور ہاتھیوں اور منجینیقوں کے سامنے سینہ سپر ہوئی ہمت و لادہ تھی۔ دنیا کی حقیقت تھی، جو انہیں دنیا کی لذتوں سے بے نیاز اور ریر چشم بنا چکی تھی، اخوت، دیانت، راست بازی اور حسن معاشرت تھی جس نے انہیں اسپیس ایک سیس کی دیوار کی طرح منظم اور غیروں پر کوہ گراں سے زیادہ بھاری بنا دیا تھا۔ وہ جس سے بزم میں ملے سٹے،

اس کو اخلاق سے مفتوح کر لیتے تھے۔ اور جس سے رزم میں مقابلہ ہوتا تھا، اس کو خونِ
تواریں سے سحر کر لیتے تھے۔ شبلیؒ نے جواب اب بیان کئے ان کی صداقت کے خود مغربی
مصنفین گواہ ہیں۔

شبلیؒ کا ایک خاص طریقہ یہ ہے کہ مقابلہ و موازنہ کرنے میں بہت دلچسپی
محسوس کرتے ہیں۔ اس موقع پر بھی وہ فتوحات کے اسباب کی وضاحت کے بعد
فاروقی فتوحات کا سکندرؒ اور چنگیز کی فتوحات سے مقابلہ کرتے ہیں اور یہ ثابت
کرتے ہیں کہ جہاں چنگیز کی فتوحات میں ظلم و جبر کی ہزاروں مثالیں پیش کی جاسکتی
ہیں وہاں حضرت عمرؓ کے فتوحات میں "قانون انصاف سے سر مو تجاوڑ نظر نہ آئے گا"۔

جس احتیاط جس قبیلہ جس پابندی اور جس درگزر کے ساتھ حضرت عمرؓ
نے ممالک فتح کئے، وہ ان فاتحین میں مفقود ہے۔ پھر یہ بھی دیکھنا ہے کہ یہ فاتح خود
جنگوں میں شریک رہے لیکن حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ سیکڑوں میل دور بیٹھے ان
معرکوں کی عنایتاً انتظام اپنے ہاتھ میں رکھتے تھے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ
وہ فتوحات سیلاب کی طرح عارضی ہوتی تھیں، اور فتوحاتِ فاروقی دیر پا اور مستقل
شبلیؒ نے حضرت عمرؓ کے نظامِ کار و امنِ امپائر کے فوجی نظام سے اور حضرت
عمرؓ کے قوانینِ کار و امنِ امپائر کے دوازہ گانہ قوانین سے مقابلہ کیا ہے اور
اس میدان میں اپنے محبوب مصنفِ گہن سے چندے برابر مقابلہ ہے۔

اگرچہ شبلی دہلوی مداحی کے الزام سے بکسر پاک نہیں لیکن مورخانہ غیر جانبداری
 احساس ہمیشہ ان کے دل میں موجود رہا۔ حضرت عمرؓ خلیفہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
 سے بڑھ کر کون ان کی عقیدت کا متحق ہو گا ان کے مزاج کی سختی اور تندہی کا ذکر
 جہاں کہیں ضروری ہوا کیا گیا ہے۔ بنو ہاشم سے برہم ہو کر — حضرت عمرؓ
 نے ایک دفعہ یہ کہہ دیا تھا کہ میں فاطمہؓ کے گھر کو آگ لگا دوں گا۔ "بنت رسولؐ کے
 متعلق حضرت عمرؓ کا یہ رویہ یقیناً اعتراض کے قابل ہے شبلی کہتے ہیں "اس واقعہ
 سے انکار کر نیکی وجہ نظر نہیں آتی کیونکہ حضرت عمرؓ کی تیزی اور تندہی سے یہ
 حرکت کچھ بعید نہیں۔

الفاروق میں اگر کوئی نقص ہے تو یہ ہے کہ اس میں مصنف گاہے عاشق کے
 لباس میں سامنے آتا ہے۔ دوسرا عیب یہ ہے کہ اس کا مقصد مغرب کے رجحان کا
 غیر معتدل احترام ہے۔ مثلاً واقعہ بدر کو ملاحظہ ثابت کیا ہے تاکہ جابر خانہ
 جہاد کے اعتراض سے بچ سکیں۔

تیسرا اعتراض ایسا ہے جس کی صحت و عدم صحت کو پرکھنے کی اہمیت سے
 راقم الحروف عارم ہے لیکن اکابر علمائے حدیث کی رائے کو تسلیم کرتے ہوئے یہ
 کہا جاسکتا ہے کہ بعض جگہ حدیث پر معقولیت کو ترجیح دی گئی ہے۔

مجموعی لحاظ سے سیرۃ النبیؐ کے بعد الفاروق "شبلی کی بہترین تصنیف ہے
 اور سوانحی لحاظ سے بھی بڑی مکمل اور مفصل ہے۔ اصول صداقت کے معاملے میں
 شبلی نے جتنی احتیاط اس کتاب میں روا کر رکھی ہے، شاید کسی اور کتاب میں ملحوظ
 نہیں۔ حضرت عمرؓ کی پوری شخصیت اپنی گونا گوں خوبیوں کے ساتھ سامنے آتی

ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ الفاروق میں الامون کے مقابلہ میں شبلی کا فنی شعور اور سوانح نگار نے احساس کچھ زیادہ ہے۔ الامون میں وہ اپنے ہیرو کی کمزوریوں کو تاویل کے ذریعہ خوبیوں میں منتقل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر الفاروق میں کئی موقعوں پر بڑی بے تکلفی سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تیزی اور تندہی سے یہ حرکت کچھ بعید نہیں: کہ انہوں نے یہ کہہ دیا ہو کہ میں فاطمہ کے گھسہ کو اگل لگا دوں گا شبلی چاہتے تو طرز استدلال کی طبع سازی سے الزام کا رخ بدل دیتے مگر انہیں سچائی اور حقیقت کا پاس تھا اس لئے انہوں نے ایسا نہیں کیا۔

الفاروق میں شبلی ایک اچھے سوانح نگار بھی ثابت ہوئے ہیں اور ایک مؤرخ بھی۔

شبلی پر حیثیت مؤرخ

صفحات بالا میں ہم نے شبلی کو ایک موقع پر سوانح نگار سے زیادہ مؤرخ قرار دیا تھا۔ اس کی بنا یہ نہیں کہ انہوں نے کسی دور کی کوئی مسلسل تاریخ لکھی ہے: بلکہ اس لئے کہ ان کا طریق کار مورخانہ ہے۔ انہوں نے سوانح میں ایسے افراد کی تاریخیں لکھی ہیں جن کے حالات ایک خاص دور کی تاریخ کے کام میں جڑے جاسکتے ہیں۔ یہ تصانیف کہنے کو سوانح عمریاں ہیں مگر ان میں سوانح عمری کے کہیں زیادہ تاریخ ہی ان کے پیش نظر رہتا ہے۔ اس کے علاوہ ان کا تعصب میں مورخانہ ہے۔ انہیں ان تناکے سے زیادہ سروکار رہتا ہے، جو کسی خاص شخص کے زمانہ میں ہو رہے ہیں۔ اس خاص شخص کی ذات اور اس کی بوالعجبیاں کچھ زیادہ

ان کے یہ منظر نہیں رہتیں۔ ان وجوہ سے ان کا طریق کار ان کی سوانح نویں میں بھی مورخانہ ہے۔ ان سوانح نویں کے علاوہ ان کا تاریخی سرمایہ ان کے مقالات میں ہے جس میں کئی امر واقعہ، کمونیزم پر بحث، لاکر اس کی تحقیق کی ہے، شبلی ایک مسلسل تاریخ نگار نہ تھے۔ ان کی نظر تاریخ کی چند نمایاں ٹکڑوں اور حصوں پر پڑتی ہے — یعنی ساری تصویر کی بجائے چند نقطے — تاریخ کے صرف ان ہی چند لفظوں کو ابھار دینا ان کا واحد نصب عین تھا۔

ان مقالات میں اور نگاریں عالمگیر پر ایک نظر، جہاں ٹیکسٹ، الجبرٹیہ، کتب حانا سکندریہ اعلیٰ معیار کے تاریخی مقالے ہیں۔ مگر یہ یاد رہے کہ شبلی کی مورخانہ ان چند مقالات کے سبب نہیں بلکہ اس سبب ہے کہ انہوں نے تاریخ اسلامی کے مطالعہ کے اصول مرتب کئے۔ اور ان کو ایک نئے فلسفہ تاریخ کی حیثیت سے دنیا کے سامنے رکھا اس کی تفصیل کیسے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شبلی کے فلسفہ تاریخ پر بفضل نظر ڈالیں تاکہ ان کے نظریہ تاریخ کا صحیح صحیح اندازہ ہو جائے۔

شبلی کا نظریہ تاریخ

تاریخ میں شبلی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے تاریخ انسانی خصوصاً تاریخ اسلامی پر فلسفیانہ نظر ڈالی ہے۔ وہ صرف مورخ ہی نہ تھے بلکہ ایک خاص فلسفہ تاریخ کے واضح اور نقاد بھی تھے۔ انہوں نے مغرب اور مشرق کے تاریخی سرمایہ پر جو تنقید کی ہے، وہ بلاشبہ مبالغہ اصول تاریخ کیلئے

ایک فاضلانہ اور عالمانہ دستورِ سیاسی کا حکم رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں شبلی نے یورپ کے مورخ فلسفیوں کے افکار سے بھی فائدہ اٹھایا ہے اور مسلمان علمائے تاریخ کے خیالات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ پھر ان سب معلومات کی بنا پر مسلمانانِ ہند کی جدید قومی زندگی کے مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایک نئے فلسفہِ تاریخ کی بنیاد ڈالی ہے۔

شبلی کے نزدیک فطرت کے واقعات نے انسان کے حالات میں جو تغیرات پیدا کئے ہیں اور انسان کے عالمِ فطرت پر جو اثر ڈالا ہے ان دونوں کے مجموعے کا نام تاریخ ہے۔ تاریخ کا لفظ عربی میں ”ان واقعات اور حالات کا پتہ چلانا ہے جن سے یہ دریافت ہو کہ موجودہ زمانہ گذشتہ زمانہ سے کیونکر بطور نتیجہ پیدا ہوا۔“ (الغاروق، ج ۱، ص ۱۸) شبلی کے نزدیک تاریخ کی ندوین جب تمام انسان کا بنیادی جذبہ ہے کیونکہ سرمایہ تاریخی قوموں کی بقا اور زندگی میں مدد ہوتا ہے تاریخ ہی قومی جوش کو زندہ رکھ سکتی ہے۔ اگر یہ نہیں تو قوم قوم نہیں؟ (المأمون، ج ۱، ص ۴۰)

سر سید احمد خاں نے المأمون کا مقدمہ لکھتے ہوئے اس بات کو ضروری دیا تھا کہ تاریخ میں صرف واقعات کا ہی ذکر نہ ہو بلکہ واقعات کے اسباب پر بھی بحث ہو۔ اس میں سوشل اور کلچرل تفصیلات بھی ہوں اور سیاسی تاریخ کے ساتھ علمی اور ذہنی ترقیوں کا حال بھی درج ہو۔ شبلی کی تاریخ نگاری کے اصول بھی یہی ہیں۔ اگرچہ شبلی کا فلسفہ تاریخ سید کے مقابلہ میں زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ تاریخ واقعات کے علاوہ انسانی تہذیب

تمدن کی سرگزشت بھی ہو (الفاروق، ج ۱، ص ۱۱) بشلی تاریخ کے اس تہذیبی پہلو کو اس درجہ اہمیت دیتے ہیں کہ کسی غیر قوم کا غیر ملک پر قبضہ کرنا بھی ان کے نزدیک کوئی جرم نہیں بشرطیکہ اس قبضہ کے ذریعے انسانی تہذیب و تمدن پر اچھا اثر پڑا ہو۔ ورنہ "دنیا کے سب سے بڑے فاتح سب سے بڑے مجرم قسار پائیں گے" (مقالات، ص ۵۹) بشلی کا خیال یہ ہے کہ فتوحات نویسی کے غلط رواج سے انسانی تہذیب معاشرت کے بڑے قابل قدر آثار دنیا سے معدوم ہو گئے ہیں۔ (رسائل، ص ۱) اس لئے ایک ذمہ دار مورخ کا اولین فریضہ یہ ہے کہ واقعات کے ساتھ تہذیب انسانی کی سرگزشت کو ضرور قلمبند کرے کیونکہ تاریخ منقطع واقعات کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل کہانی ہے۔ ارتقاء تہذیب کی اس معنی میں تاریخ فلسفہ اجتماع کی ایک شاخ ہے۔

بشلی نے واقعات کے سلسلے میں اسباب واقعات پر بڑا زور دیا ہے ان کی کتابوں میں ہر جگہ معلول (واقعہ) کے لئے علت (سبب) کی تفصیل بھی درج ہوتی ہے۔ مثلاً اس کا سبب کہ کیونکہ چند صحرا نشینوں نے دنیا کی پرانی اور طاقتور سلطنتوں کو پارہ پارہ کر ڈالا؟ یا مثلاً اس کا جواب کیسے ممکن ہوا کہ خانوادہ نبوت کے مقابلہ میں غیر نبوہاشم خلافت پر قابض ہو گئے؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان واقعات کے یقیناً کچھ اسباب تھے جن کا سراغ لگائے بغیر کوئی مورخ کسی صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا۔

بشلی تہذیب و تمدن کے ارتقاء کو تاریخ کا ایک اس کی اصول تصور کرتے تھے مگر ارتقاء سے ان کی مراد یہ نہیں کہ تاریخ کا ہر قدم جو حال مستقبل کی طرف

بڑھتا ہے لازماً صحیح قدم ہے یا یہ کہ تہذیب انسانی جتنی آگے بڑھتی جائے گی صلاح
 سے صالح تر ہوتی جائیگی۔ شبلی کا ارتقائی تصور صرف تنزل کے اصول تک محدود
 معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان کے نظریہ تاریخ کا سنگ بنیاد یہ ہے کہ ایک صالح
 معاشرہ کیلئے چند قدرتی قوانین ہیں۔ انسان جس زمانہ اور جس دور میں ان
 پر عمل کریں گے۔ اس میں ان کی تہذیب صالح ہوگی۔ اس لئے صالحیت حال و مستقبل
 کی طرح ہمیشہ میں بھی ممکن ہے۔ ان کی رائے میں اسلامی تہذیب کا عہد ہمیشہ انسانی
 تمدن کا بہترین دور تھا اور اگر آئندہ بھی انسانی تہذیب ترقی کی منزروں
 تک پہنچنا چاہے گی تو یہی پہلو جو ختم کئے گی جب وہ لوٹ کر ہمیشہ کی طرف چلے گی۔
 یہی وہ مقام ہے، جہاں شبلی کا تصور تاریخ سرسید کے نظریہ سے مختلف ہو جاتا
 ہے، کیونکہ سرسید اپنے اس خیال میں بہت راسخ معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ برسر
 ترقی ہے اور وہ لوگ غلطی پر ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ زمانہ برسر تنزل ہے۔ شبلی
 اس معاملہ میں علامہ ابن خلدون کے اس خیال سے بھی پورے پورے متفق نہیں
 کہ ترقی اور صلاحیت قوموں کی بدولت اور عصبیت کے ادوار سے وابستہ ہوتی
 ہے اور تہذیب و لطافت کے آتے ہی تنزل شروع ہو جاتا ہے۔ — شبلی کے
 نزدیک ترقی اور صلاحیت جذبات صالحہ پر منحصر ہے۔ یہ جذبات صالحہ جب
 بھی پیدا ہو جائیں اور جب تک زندہ رہیں ترقی اور صلاحیت باقی رہتی ہے
 قوموں کے مرجائے کے بعد ترقی اور صلاحیت پھر بھی زندہ ہو سکتی ہے اور مری
 ہوئی قوم انکا تازہ کی بدولت بھر بھی زندہ ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ مستقبل کی
 تعمیر کیلئے ہمیشہ کے تجربات سے پورا پورا فائدہ اٹھایا جائے۔

شبلی کے تاریخی نظریات و تصورات میں اس خیال کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کہ طبعی اور جغرافیائی اثرات انسانی تاریخ کے مدوجز ہیں بڑا حصہ لیتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی اکثر کتابوں میں ماحول کے اثرات کو واقعات و احوال کے لئے نہایت موثر مانا گیا ہے شبلی تصور تاریخ میں جن مغربی مصنفین سے متاثر ہوئے ہیں، ان میں کارلائل، گلمن، بگل اور نیکی کے نام خاص امتیاز رکھتے ہیں۔

شبلی کا کارلائل سے متاثر ہونا بالکل قدرتی تھا۔ اس نے اپنی کتاب (HERO AND HERO - WORSHIP) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ بڑے اچھے پیرایہ میں کیا ہے۔ کارلائل کا اہم نظریہ تاریخ یہ ہے کہ تاریخ غیر معمولی افراد اور نامور اشخاص کے لامتناہی سلسلے سے عبارت ہے۔ جن کا علمی تہذیب انسانی میں نئے نئے تغیرات و انقلابات پیدا کرتا رہتا ہے۔ گویا ساری انسانی تاریخ اسی محور کے گرد گھومتی رہتی ہے۔ کارلائل کے نزدیک ناموران عالی مقام مکتب فطرت سے فیض یاب ہو کر انسانی تاریخ میں ترقی کے نئے نئے باب کھولتے رہتے ہیں۔ کارلائل کی کتابیں کا مستحق وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں ہیرو کی خصوصیات پائی جاتی ہوں اور ہیرو کا سب سے بڑا جوہر یہ ہوتا ہے کہ وہ قاہر اور جابر ہوتا ہے۔ کارلائل پر جرمن افکار کا پر تو تو ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے اور شبلی کا کارلائل سے اثر پذیر ہونا بھی مسلمات میں سے ہے۔ کم از کم سلسلہ ناموران

اسلام کو کارائن ہیروز" ہی کا عکس معلوم ہوتا ہے۔

شبلی گوگین کی یہ اداہبت بھائی ہے کہ اس نے اس زمانے کے مغربی مورخوں کی عام تنگ نظری کے علی الرغم مہذب اقوام کی فہستہ کو وسعت دے کر مشرقی اقوام خصوصاً مسلمانوں کو بھی مہذب اقوام میں شمار کیا ہے۔ گین کو ہیوم کے اس خیال سے بھی خبر ہے کہ "مہذب" اقوام ہی ہمارے مطالعہ کے لائق ہیں۔ گین نے تاریخ کے اس تنگ نظرانہ تصور کی علی تردید کرتے ہوئے اپنی مشہور کتاب ... رومن امپائر..... کو ہیوم کی کوتاہ نظری کے ستانج بد سے محفوظ رکھنے شبلی نے گین کے اس وسیع نظریہ تاریخ کو کئی موقعوں پر سراہا ہے اور اس کی اس بین الاقوامیت کو اسلامی وسعت نظر کے بہت قریب ثابت کیا ہے۔ گین کی مذکورہ بالا کتاب کا ترجمہ انہیں سریندر کے کتب خانہ سے لی گیا تھا جس سے انہوں نے پورا پورا استفادہ کیا تھا (۱۸۸۳ء میں)

کارلائل اور گین کے بعد شبلی نے بکل کے فلسفہ تاریخ سے استفادہ کیا ہے۔ بکل نے اپنی تاریخ تمدن انگلستان (۱۸۵۷ء) میں معاشرت پر طبعی حالات کا اثر بڑی تفصیل سے دکھایا ہے۔ اس کے علاوہ بکل سیاسی واقعات کے اسباب تک پہنچنے کا خاص اہتمام کرتا ہے۔ شبلی ان سب رجحانات میں بکل کا اثر قبول کرتے ہیں۔ دوسرے فلسفیوں میں کامت (COMTE) اور مالی (PEINE) سے استفادہ کا بھی پتہ چلتا ہے۔ جنہوں نے اجتماعات انسانی کے مجموعی اعمال و افعال

پر خاص زور دیا ہے اور تہذیب کے ارتقاء سے خصوصی بحث کی ہے۔ شبلی پران حکمائے مغرب کا اثر واضح ہے۔

ہیگل کے خاموش اثرات بھی شبلی کی تحریروں میں ملتے ہیں مگر انہوں نے اسی کتاب، فیض کا اعتراف ہمیں نہیں کیا۔ حالانکہ ہیگل کا نظریہ ترقی شبلی کی پسندیدہ چیز تھی۔ کیونکہ ہیگل نے مذہب کو ترقی کی اساس قرار دیا ہے۔ اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ دنیا کے مختلف مذاہب میں سے ہر ایک کسی نہ کسی عظیم قدر کی نمائندگی کرتا ہے۔ چنانچہ اسلام کو عدل والہانہ کا نمائندہ قرار دیا ہے پس اس معاملے میں شبلی کی خاموشی تعجب انگیز ہے۔ اب رہا ڈارون سو اس کا نظریہ انیسویں صدی کا شاید سب سے بڑا انقلاب انگیز نظریہ تھا جس سے متاثر نہ ہونا شبلی کی کسی صاحب فکر کے لئے ممکن نہ تھا۔ شبلی کی تحریروں میں ارتقاء نوعی کی تائید بھی ملتی ہے، اور عام ارتقاء کا عقیدہ تو ان کی تاریخ کی جان ہے۔ (یہ بحث پہلے بھی آچکی ہے) تائید سائنس ہے یا ادب اور آرٹ؟ شبلی نے اس بحث کو بھی چھیڑا ہے۔ ان کے نزدیک فلسفہ انشا پر داری اور تاریخ کی حدیں جدا جدا ہیں۔ ان میں وہی فرق ہے جو ایک خاکے نقشے اور تصویر میں ہوتا ہے۔ (انفاروق - ج ۱، ص ۲۰) شبلی کا خیال ہے کہ اگرچہ فلسفہ امیر انشا پر داریاں تاریخ بہت مقبول ہوتی ہے مگر واقعات کا سادہ بیان صحیح تاریخ نگاری کی ہے۔

مفید بلکہ ضروری ہے۔ مورخ کا اصلی فرق ہے کہ سادہ واقعہ نگاری سے تجاوز نہ کرے۔ ریخی کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس نے تاریخ میں شاعری سے کام نہیں لیا؛ (الفاروق - ج ۱ - ص ۲۱) اور یہی نظریہ تاریخ کے متعلق شبلی کا ہے۔ گو وہ تاریخ میں اپنی حقیقت نگاری کے قائل ہیں کہ اس کو ادب سے زیادہ سائنس کی شاخ سمجھتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود اپنی تاریخ نگاری میں اس اعلیٰ معیار تک نہیں پہنچ سکے۔

شبلی کے تصور تاریخ کی بحث ان کی تنقید تاریخ کے اجمالی جائزے کے بغیر ممکن نہیں جاسکتی۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے انہوں نے اسلامی تاریخ نگاری مغربی تاریخ نگاری دونوں کے بعد یہ تجزیہ کیا ہے اور ان غلطیوں کی نشاندہی کی کوشش کی ہے جو مورخوں کے ان دونوں طبقوں سے سرزد ہوئی ہیں۔

قدرتی طور پر شبلی نے اسلامی تاریخ پر زیادہ باقدارہ نظر ڈالی ہے۔ شبلی کی رائے یہ ہے کہ دنیا کے سب سے اچھے مورخ عرب مسلمان ہی تھے۔ کیونکہ ان کے علوم کا مادہ اولیٰ تاریخ ہی سے ابھرا ہے۔ ————— (الفاروق - ج ۱ - ص ۲)

اسلامی ادبیات میں تاریخی تصنیفات، باقی تمام تصنیفات کے مقابلہ میں زیادہ ہیں۔ اور مسلمان مصنفوں کا تاریخی شعور اس درجہ قوی ہے کہ آج بقول شبلی ہمارے یطرح کی ہر جگہ گویا قومی تاریخ کا ایک مختصر امتن ہے۔

شبلی کی رائے میں اسلامی تاریخ کا روشن زمانہ پانچویں صدی تک قائم رہا۔ اس کے بعد متاخرین کا دور شروع ہوا۔ انہوں نے اور کبھلہ تاریخ نگاری کی بجائے تخمینے کا ہنگام اختیار کیا۔ نتیجہ یہ کہ اس اختصار کے دوران

میں واقعات کی روح اور ان کے صحیح اسباب کو نظر انداز کر دیا۔

اسلامی تاریخ کے دوار کا ندرایت اور روایت ہیں۔ ان میں سے روایت کا طریقہ اس لحاظ سے نہایت مفید تھا کہ اس کے ذریعے نقد و جرح میں بڑی آسانی ہوتی تھی۔ شروع شروع میں یہ طریقہ حدیث کی طرح تاریخ میں بھی مروج رہا۔ مگر پچھلے مورخوں نے سند بہ سند بیان کرنے کا طریقہ چھوڑ دیا۔ اس سے صحت و واقعات کو کبھی نقصان پہونچا اور عام سوانحی مواد بھی معلوم ہوتا گیا۔ متاخرین نے تنقیص نے کوشش میں تمدنی اور اجتماعی معاملات اور حالات کو نظر انداز کر دیا۔ اس کی وجہ سے رفتہ رفتہ اسلامی تاریخیں واقعات کی خالی قبرتیں بن کر رہ گئی ہیں۔

متاخرین کی تاریخوں کے ان نقائص سے شبہ نے جا بجا بحث کی ہے۔

مگر ان کی رائے یہ ہے کہ اسلامی تاریخ اپنے روشن زمانے میں ان کمزوریوں سے پاک تھی۔ مسلمان مورخوں کا سب سے بڑا نقص یہ تھا کہ واقعات کو بے آئین صداقت کے ساتھ پیش کیا جائے۔ اس کے علاوہ ان کی نظر واقعات کے سلسلے میں ان سے متعلق تمام گرد و پیش پر جمی رہتی تھی۔ وہ اس معاملے میں وسعت نظر کے قائل تھے۔ اہل وجہ سے واقعات کے ضمن میں ہر قسم کی جزئیات کے پیش کر دینے کو ضروری خیال کرتے تھے۔ اس طریق کار کی مدد سے عام اجتماعی اور تہذیبی تفصیل خود بخود ان کی تصانیف میں جمع ہو جاتی تھیں۔ تاریخ نگاری کا یہ ڈھنگ مسلمانوں نے سیرت نگاری سے حاصل کیا ہے۔ جیسے آنحضرت صلیع کی ذات ستودہ صفات سے متعلق چھوٹی سے چھوٹی جزئی کو بھی محفوظ کر لیا گیا۔ اور اس طرح آپ کی ایک ایک (امضو طرہ گئی)۔ (سیرۃ ابنی نبیؐ)۔ ۱۰ ص ۲) بہر حال سچائی اور جامعیت اسلامی

تاریخ کے دو بڑے اوصاف تھے، جن پر مسلمان مورخ فخر کر سکتے ہیں ۔

شبلی نے لکھا ہے کہ حصولِ روایت کے معاملہ میں اس بات کو خاص اہمیت دی گئی کہ کوئی بات محسوساتِ حصولِ مسلمہ، عقل اور مشاہدہ کے خلاف نہ ہو۔ نیز یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ بیان میں تاریخی تناقض، زبان و مکان کا تضاد اور اشخاص متعلقہ میں التباس نہ ہو اور واقعہ بذاتِ خود وزنی دقیق اور قرین قیاس ہو اور اندرونی جزئیات ایک دوسرے کے خلاف ہوں ۔

یہ بہ استہام، صلواتُ الخضر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے سلسلے میں کئے گئے تھے۔ مگر فنِ تاریخ بھی اس فیض سے محروم نہیں رہا اور اس کا تاریخ نگاری پر اتنا اچھا اثر پڑا کہ بقول شبلی، یورپ بایں سہ کمال اس خاص امر میں مسلمان مورخوں سے بہت پیچھے ہے : (الفاروق ج ۱، ص ۱۴۴) شبلی نے علامہ ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ کا بھی تجزیہ کیا ہے مگر یہ کہ پہلے بیان ہوا ان کے نظریہ ترقی و زوال پر کوئی خاص تنقید نہیں کی۔ مقررہ کی تاریخ مصر بھی شبلی کے خیال میں اعلیٰ تاریخوں میں سے ہے۔ ان کے علاوہ متاخرین میں سے چند مورخ ایسے بھی ہیں جن کی تاریخیں ان کے نزدیک معیاری ہیں مگر رفتہ رفتہ عام تاریخ نگاری کا معیار بہت ہوتا گیا ۔

شبلی نے ان اسباب کا بھی تذکرہ کیا ہے جن کے سبب اسلامی تاریخ میں نقص پیدا ہوتے چلے گئے۔ ان میں سب سے بڑا سبب شخصی سلطنت کا بُرا اثر ہے۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ دورِ انحطاط میں بادشاہوں کی خارجی زندگی کو زیادہ وقعت دی گئی ہے، اور انقلابات اور واقعات کے اندرونی اسباب

سے بحث نہیں کی۔ سلاطین بنو امیہ کا عام اثر بھی اچھا نہ ہوا۔ ان کے ماتحت وقت جنگ کو یہاں تک کہ سیرت رسولؐ کے سلسلے میں بھی اس کو ضروری قرار دیا۔ اور اس کا نام مغاذی رکھا۔ حالانکہ یہ طریقہ سوانح نگار بنوت کے لئے موزوں نہ تھا۔ یونکہ یہ سکندر کی لائف نہ تھی، ایک پیغمبر کی لائف تھی۔ جو غلط پہلے صرف سیرت نگاری میں سرزد ہوئی، وہی پھر عام تاریخ میں بھی پھیل گئی۔

مغربی تاریخ نگاری کے متعلق شبلی کی تنقید مغلوط قسم کی ہے۔ ابتدائے کار میں وہ یورپ کے مورخوں کے فلسفیانہ طریق کار کے بہت مداح تھے۔ یہاں تک کہ ایک واقعہ پر ان کی تصنیفات کو انہوں کے کشت زعفران سے تعبیر کیا کہ الماسوں میں لکھتے ہیں۔ میں اعلانیہ اعتراف کرتا ہوں کہ موجودہ زمانے میں تاریخ کا فن ترقی کے جس پایہ پر پہنچ گیا ہے اور یورپ کی دقیقہ بینی نے اس کے اسول و فردغ پر جو فلسفیانہ بحثے اضافہ کئے ہیں، اس کے اعتبار سے ہمارا قدامت تصانیف ہمارے مقصد کیلئے بالکل کافی نہیں۔ (الماسون، ج ۱، ص ۵) مگر اس تین و آفرین کے باوجود شبلی مغربی مورخوں سے بہت رنج بدظن ہوتے جاتے ہیں اور ان کے فن اور ان کے بعض طریقوں پر کڑی تنقید کرتے ہیں خصوصاً وہ اس تعصب کو کبھی فراموش نہیں کر سکتے کہ مغربی مورخ نے آنحضرتؐ کی پاک سیرت اور بعض نیک ل

۱۔ نیز اس فاروق ج ۱، ص ۱۱ تاریخ تذکرہ کے فن میں آج جو ترقی ہو رہی ہے اس کے لحاظ سے یہ بے بہا خزانے بھی چنداں کا آمد نہیں۔۔۔۔۔ فلسفیانہ طریق کار کے متعلق لکھا کہ پوپس کو اس فن کے متعلق جو اثرات دیا گیا وہ پرنازم وہ اسی قسم کا پردہ کشی کرے (الماسون، ج ۱، ص ۵)

اور انصاف پسند مسلمان بادشاہوں کی تاریخ کے ساتھ سخت بے انصافی کی ہے۔
یورپ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت نگاری کا آغاز ہمدی برٹ سے ہوتا
ہے جس نے ۱۸۳۹ء میں آپ کے سوانح حیات پر ایک کتاب لکھی۔ اس کے بعد یہ سلسلہ
جاری رہا اور اس طرف اس حد تک توجہ کی کہ آنحضرت کے سوانح نگاروں کی صف
میں جگہ پانا ایک نادر چیز سمجھی جانے لگی: (سیرۃ ابنی ج ۱، ص ۸۶۔ ویساچہ)
اس گروہ میں ہم کو بڑے بڑے فضلاء مغرب کے نام ملتے ہیں۔ وہ ہازن لولہ می،
مارگولیبوٹ، فان کریمیر، میور وغیرہ۔ مگر ان بزرگوں کی مفضیلت کے باوجود شبلی
کو ان مصنفوں کی تصانیف سے بڑی مایوسی ہوئی۔ چنانچہ ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:
یورپین مؤرخوں پر روز بروز حیرت بڑھتی جاتی ہے: مکاتیب ج ۲، ص ۴۵۔
ج ۱، ص ۷۱۲) اور بالآخر شبلی کی یہ بدگمانی اس قدر بڑھی کہ سیرۃ ابنی لکھنے
وقت یہ نتیجہ نکالا کہ کوئی یورپین مؤرخ سیرت پر کتاب لکھ ہی نہیں سکتا کیونکہ اس
معاملہ میں غیر جانبداری، اعتیاد اور اصول حدیث سے واقفیت اور بہرہ رزی
کی ضرورت ہے، وہ کسی غیر مسلم کو ایسی نہیں سکتی: (سیرۃ ابنی ج ۱، ص ۸۶)،
شبلی آنحضرت کے پورے سوانح نگاروں کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔
اول وہ جو عربی سے ناواقف محض ہیں، اگرچہ ان میں بعض ایسے ہیں جو راکہ کے ذمیر
میں سے سولے کے ذرے نکال لیتے ہیں: مثلاً گبن، مگر ایسے زیادہ ہیں جو محض
ترجموں اور افواہوں سے کام لیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس علمی کم مائیگی کے ہوتے
ہوئے ان سے کچھ زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی۔

دوم وہ علما جو عربی زبان کے ماہر ہیں مگر مذہبی اور دینی علوم سے ناواقف

ہیں اس لئے وہ اکثر غلط اور گمراہ کن قیاسات سے کام لیتے ہیں۔

تیسری قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو غلط دیکھتے سب کچھ میں لیکن سوچتا کچھ بھی نہیں

اس گروہ میں عربی زبان کے بڑے بڑے ماہرین اور علوم اسلامیہ سے گہری واقفیت رکھنے والے اہل علم موجود ہیں۔ مثلاً پافر اور مارگوبیوٹ، مگر ان کے تعصب کا بڑا ہوا کر ان کے ترکش سے وہی تیر جھکتے ہیں جو عام پادریوں کے پاس ہوتے ہیں۔ اور مارگوبیوٹ کا تو یہ عالم ہے کہ وہ ایک سادہ سی بات کو اپنی طبائی کے زور سے بد منظر بنا دیتا ہے۔
 ————— باقی رہی اس کی لائف آف محمدؐ، سوشل کی نظریں، ایک حروف بھی ساری

کتاب میں صحیح نہیں؛ مکاتیب ج ۱، ص ۱۲۱) بشلی کی رائے میں مغربی سیرت نگاروں کی ان غلطیوں کی وجہ تعصب کے علاوہ (یہ ہے کہ وہ حدیث سے زیادہ منفاذی اور عام سیرت کی کتابوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ حالانکہ ان کا رتبہ حدیث سے کم ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ یورپ سرے سے روایت کے اصول اور اس کی اہمیت ہی سے بے خبر ہے۔ یورپ میں اگر کوئی ریاکار راوی کسی جھوٹی بات کو مقبول پیرایہ میں بیان کر دے گا تو وہاں کا مورخ اس کو قبول کر لے گا مگر مسلمان مورخ سب سے پہلا سوال یہ کرے گا کہ یہ راوی کیسی جھوٹ تو لے گا ہادی لو نہیں؟
 ثبوتی مغربی مورخوں کے عام طریقہ کار سے بھی مطمئن نہیں۔ ابن کاحضیہ

یہ ہے کہ روایت اور روایت کے اصول اور قوانین کی ایسا دکھنا تو غیر مسلمانیوں کو حاصل ہی ہے اور یہ وہ میدان ہے جس سے آشنا ہی نہیں۔ (انفار وقی ج ۱، ص ۱۴) مگر خود ملت و معمول کے ذریعے کسی نتیجے تک پہنچنے کے معاملہ میں بھی

مغربی مورخ کا طریق کار کامیاب اور تسلی بخش نہیں۔ بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ مورخ عموماً واقعات کو اپنے اجتہاد کے مطابق ثابت کرنیکی کوشش کرتے ہیں۔ یعنی رائے پہلے قائم کر لیتے ہیں پھر واقعات کو اس کے مطابق ڈھال لیتے ہیں۔ شبلی اس کو یورپ کے استدلال کی طرح ساری قرار دیتے ہیں۔ مغربی مورخ راویوں کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی احتیاط نہیں کرتے اور ذاتی رائے کو واقعات میں داخل کر دیتے ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی قومی تعصب کی وجہ سے دانستہ غلط بیانی اور صریح جانبداری کے بھی مرتکب ہو جاتے ہیں۔

(سیرۃ ابنی ح ۱، ص ۵۳) شبلی کے خیال میں اس معاملہ میں مسلمان مورخ مغربی مورخ کے مقابلہ میں زیادہ غیر جانبدار اور انصاف پسند ہوتا ہے۔ (بحوالہ سابق) اور بے کوٹ واقعیت کی تلاش میں اتنا آگے بڑھ جاتا ہے کہ واقعات اور رائے کو کبھی نہیں ملے دیتا۔ یہاں تک کہ اس کی تاریخ خشک ہو کر فہستہ واقعات بن جاتی ہے۔ مسلمان مورخ کی یہ قربانی اس کے اس رجحان کی وجہ سے ہے کہ وہ واقعیت کی خاطر اپنی ذاتی رائے بلکہ اپنی قومیت تک کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ (بحوالہ سابق) لہذا اس موقع پر شبلی کی اس عام رائے سے تعریض کرنیکی ضرورت نہیں مگر یورپ کا ایک بہت بڑا فلسفی مورخ ریگی جس کی تعریف ہم شبلی کی زبان سے سن چکے ہیں، تاریخ کے لئے اس قسم کی غیر جانبداری کو ضروری قرار دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی تاریخ سے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ مورخ کس قوم، کس مذہب اور کس فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ تاہم یہ غلط نہیں کہ عام مغربی مورخ اس بلند معیار تک پہنچ سکے۔ ان کی تصانیف میں ذاتی، ملکی، قومی اور طبقاتی تعصبات

پائے جاتے ہیں۔ اور یہ تو یہ ہے کہ اس قسم کی جانبداروں سے پاک ہونا شاید ممکن بھی نہیں۔ — ملی معیار صرف یہ ہے کہ مورخ دانستہ غلط بیانی نہ کرے اور تاریخ کو مقصد غیر مل کے لئے استعمال نہ کرے۔ ورنہ ذاتی رجحانات کی زد سے بچنا ذرا دشوار ہی ہے۔ اس معیار سے بھی یورپ کے کو بے تعصب نہیں کیا جاسکتا۔ شبلی کے نزدیک ہمارے یورپ کے تعصب کی ایک بڑی وجہ میراث صلیبی کی کش مکش تھی۔ جب تعصب کا یہ پہلو کمزور ہو گیا تو ۱۸ویں اور ۱۹ویں صدی کی مقامی اور تنگ نظرانہ قومیت کا سیلاب امنڈ آیا اور استعمار اور ملک گیری کا نقشہ مفکرین یورپ کے سر پر سوار ہو گیا۔ اس کے زیر اثر مفتوح اقوام کی تاریخ کو مسخ کر کے پیش کیا گیا۔ تاکہ غلامی کا طوق تہذیب کا طوقِ زرین بن کر خوشنما اور خوش آمد معلوم ہو۔ اور مشرق کے لوگ اپنی تاریخ کو پڑھ کر اپنی تہذیب سے نفرت کرنے لگیں۔ شبلی جب یورپ کے اس تعصب کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا لہجہ نہایت تند و تلخ ہو جاتا ہے اور وہ کہہ اٹھتے ہیں :

اگر دنیا کی عجیب و غریب غلط فہمیوں کی فہستہ تیار کی جائے تو ان میں یورپ اور یورپین مورخوں کی غلط بیانیوں کو سب سے اونچے درجے پر رکھنا پڑے گا اور اگر کوئی شخص ان غلط فہمیوں کو دور کرنا ہی اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد قرار دے لے تو اس کے لئے یہ عمر کافی نہ ہوگی، بلکہ اس کام کی تکمیل کیلئے اسے خدا سے ایک اور عمر کی دعا کرنی پڑے گی۔ رسائلِ شبلی کتب خانہ اسکندریہ۔

شبلی نے اس قسم کی چند غلط بیانیوں کی تردید کرنی کی کوشش کی ہے۔ مثلاً

جز یہ کی رسم (المجریہ میں) ترکی حکومت پر بد انتظامی کا الزام (سفر نامہ روم و شام) میں اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر لکھ کر انہوں نے اصل حقیقت ظاہر کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ عام تعصب کے علاوہ غلط بیانی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ مغربی علماء پرانے زمانے کا مقابلہ جدید دور سے کرتے ہیں۔ حالانکہ صحیح اصول یہ ہے کہ وہ موجودہ طرز سلطنت سے ایشیائی حکومت کو نہ ناپیں۔ (المامون ج ۱، ص ۱۵۳) پھر یہ بھی نہایت غلط طریق کار ہے کہ مسلمان بادشاہوں کے ذاتی اعمال و افعال کو ان کے مذہب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ (المامون ج ۱، ص ۱۰۲) حالانکہ مذہب کا ان کے ذاتی اعمال پر سے کوئی تعلق نہیں۔

شہلی کا اسلوب بیان

شہلی کے اسلوب کی نمایاں صفت اس کی وہ قوت اور جوش بیان ہے جو ان کے احساس کمال اور احساس عظمت کی پیداوار ہے۔ ہمارے فاضل دوست شیخ محمد اکرام نے (شہلی نامہ میں) لکھا ہے کہ ان کے احساس فخر و برتری کا بڑا سرچشمہ ان کے نسلی احساسات سے پھوٹتا ہے۔ وہی راجپوتوں کی زو جسی، غیرت و حیثیت کا ایک خاص تصور وہی آن بان، وہی جوش و فخر وغیرہ وغیرہ — مگر حق یہ ہے کہ اس سبب کو صحیح قرار دینے کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے قماش طبیعت کا تمام تار و پود اسی کارگاہ سے ہے — ان کا اعتماد علی النفس اور اپنے فن اور اپنے کمال پر وثوق کچھ اس طرح ہے کہ اس کی نظیر

دوسرے اہل کمال میں بھی عموماً بل جاتی ہیں — مثلاً خود نگری اور خود داری کا جو غیر معتدل تصور میر یا غالب کے یہاں ملتا ہے وہ شبلی کی خود نگری سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ بہر حال یہ صحیح ہے کہ شبلی کی تحریروں میں بڑی قوت ہوتی ہے اور اس قوت کا ایک بڑا سبب ان کا احساسِ ضرورتِ برتری ہے وہ اپنے قاری کو بہت سطح سے مخاطب کرتے ہیں۔

شبلی کے طریقے ہائے خطاب میں خود اعتمادی اور برتری کا احساس ہر جگہ نمایاں ہے یہ خطاب کسی جگہ خطیبانہ کسی جگہ مدرسانہ کسی جگہ واعظانہ اور کہیں فلسفیانہ انداز اختیار کرتے ہیں۔ ان کی تحریروں سے یہ بھی انداز ہوتا ہے کہ انہیں اپنے عصر کی جہالت اور بدعتاتی کا پورا یقین تھا — یہ بھی ان کی خود نگری اور احساسِ کمال کا نتیجہ ہے۔ (۱) ذات پر انہیں جتنا اعتماد ہے اس کی وجہ سے ان کی نشر میں انتہائی درجے کی سمیمیت اور علالت پیدا ہو گئی ہے۔ نتیجہ یہ کہ ان کی عبارتوں کی داخلی معنوی تنظیم کی طرح ان کا ظاہری منطقی نظام بھی نہایت چست اور مکمل ہے۔ اس کی وجہ سے ان کے فقرے چست، ان کے جملات منظم اور فکری نظم و ضبط کے لحاظ سے تعمیر کے عمدہ نمونے ہیں۔ اس علمی اور منطقی عنصر نے ان کی نشر کو پر رعب اور باوقار بنا دیا ہے۔

شبلی کی تحریروں کا دوسرا خاصہ ایجاز و اختصار ہے۔ ان کے بیان میں جو لطف اور جوش ہے اس کا بڑا وسیلہ یہی اختصار و ایجاز ہے۔ کلام میں یہ کیفیت پیدا کرنے کے لئے وہ کئی طریقے اور ہی صورتیں اختیار کرتے ہیں جن میں سب سے محبوب و مرغوب مبالغہ ہے۔ یہ بھی شاید ان کی زو جوشی اور انتہا پسندی کا نتیجہ ہے۔

ان کے مبالغوں میں شدت، جوش، اچانک پن اور ایک کڑک کی سی ناگہانی کیفیت ہوتی ہے۔ ان کا ذہن زندگی کی نرم اور معتدل کیفیتوں کا شائق نہیں۔ وہ افراط ہو یا تقریظ، دونوں صورتوں میں انتہائی صورتوں سے رغبت رکھتے ہیں (اور ایسی بھی وہ جس میں فوری انقلابات یا ناگہانی وقوع کا تصور پایا جاتا ہو) ان مبالغوں سے ان کی مورخانہ حقیقت نگاری کو شدید نقصان پہنچتا ہے۔ مگر جوش انگریزی اور لطف افزائی کی خاطر وہ حقیقت نگاری کو قربان کر دیتے ہیں۔

شبلی کے ایجاز بیان کا ایک ذریعہ استعارہ بھی ہے۔ مگر ایسے بھی وہ ان تصاویر اور ان معانی کے دلدادہ میں جن میں مبالغہ — اور اس میں زندگی کی شوخ، شدید، مفرط اور انتہائی کیفیات پائی جاتی ہیں شبلی کی تحریروں میں شبہیں کم ہیں اور جو ہیں وہ بھی خاص خاص موقعوں پر — اور زیادہ تر ابتدائی کتابوں میں وہ محمد حسین آزاد کی طرح مرکب تشبیہوں اور مراعات منظر کے طویل سلسلوں میں بہت کم الجھتے ہیں۔ مولانا حالی کی طرح ان کی عبارتوں میں تمثیلوں کی بھرمار نہیں — ان کا مرغوب حربہ جوش ایگزاستعارہ یا پر لطف کنایہ — تفصیل اور پھیلاؤ کی ہر صورت سے بچتے ہیں اور ایجاز اور ثقیل الفاظ کی کوئی صورت ہو اس کو اختیار کرنے سے دریغ نہیں کرتے۔

شبلی مناسب محاورہ ہندی سے بھی ایجاز کا کام لیتے ہیں۔ انکی تقریروں میں فارسی کی رنگین ترکیب اور اردو کے بریل محاورے ایک ساتھ چلتے ہیں۔ وہ ان کو بڑی خوبصورتی سے باہم پیوست کر لیتے ہیں۔ ان کے محاورے ڈپٹی

نذیر احمد کی طرح نہیں ہوتے، کہ ایک ہی صفحہ میں پڑھنے والے کے فانت کھٹے کر دیں یہاں تو اس قدر بارہا ہوتے ہیں کہ سپروں زبان میٹھی رہتی ہے۔ شبلی کی محاورہ بندی ان کے بیان کو انوس بنائے کے علاوہ یقینی بھی بنا دیتی ہے۔ اس سے ان کی عبارت میسپتی اور چمک پیدا ہوتی ہے۔

شبلی کی نشہ کا ایک خاص امتیاز اس کی شعریت ہے۔ ایک خاص رنگ کے شاعرانہ عناصر مولانا محمد حسین آزاد کی نشر میں بھی ہیں۔ مگر نثر شبلی کی شعریت کی خاصیت یہ ہے کہ اس میں وہ عناصر زیادہ ہیں جو غزل سے مخصوص ہیں۔ ان تحریروں کو پڑھ کر یہ احساس ہوتا ہے کہ اگر وہ کسی اور زمانے میں یا کسی اور ماحول میں ہوتے تو شاید وہ دوسرے غالب یا دوسرے افغانی یا نظیری ہوتے۔ ان کی نثر کی شعریت میں بھی ایمانیت، ایجاز اور اجمال کے عناصر زیادہ ہیں۔ اس کے علاوہ شدید جذباتی معانی کی ترجمانی بھی پائی جاتی ہے۔ ان کی ترکیبیں بیشتر فارسی شاعری خصوصاً ہندوستان کی تازہ گوئیوں کے کلام سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ ان میں شباب و شراب، بہار و موسم گل، مستی و بیخودی، رنگینی و رعنائی کے تصورات پائے جاتے ہیں۔ لطیف خوش آواز شیریں، شبک جذباتی و حسیں الفاظ اور بے خود کردنی والی ترکیبیں سب شاعری کی دنیا سے حاصل کرنے ہیں اور نثر میں بڑی سلیقہ مندی اور خوش مذاقی سے کھپا دیتے ہیں۔

۱۔ ساتویں صدی کا اپنے بلبوں کے زمزموں سے گونج رہا تھا۔ (شعر، ج ۳)
 گھر گھر میش و نشاط کے چرچے تھے اور شیراز باغ ارم بن گیا تھا۔ (ج ۴)
 (۱۹۹۷ء، ص ۱۰۰)

شبلی اپنی نثر میں شاعرانہ فضا پیدا کر نیکا بڑا ہتھام کرتے ہیں وہ استعارہ و کنایہ اور فارسی کی دلکش شاعرانہ تراکیب کے علاوہ جا بجا فارسی کے بولے اشعار لاکر بڑے وسیع معانی اور علمی مطالب کو رنگین اور مختصر اور دلکش انداز میں ادا کرتے ہیں۔ ان کی اکثر کتابیں اشعار سے شروع ہوتی ہیں۔ وہ اشعار کے استعمال سے طنز و تعریف کا کام لیتے ہیں۔ شاید ان کی بہترین تعریفیں وہی ہیں جو اشعار کے وسیع سے لائی گئی ہیں۔ مغزیہ طرز میں کیلئے بھی شعری سے کام لیتے ہیں۔

شبلی کی نثر بظاہر سادہ ہوتی ہے مگر اس میں حسن کاری کی ایک خاص شان پائی جاتی ہے جو ان کے شاعرانہ بیان کے ساتھ ان کی نثر کو صوتی اور ظاہری اعتبار سے بھی اثر حسن اور لطف کا نادر مجموعہ بنا دیتی ہے۔ مگر یہ صنوت گری آزاد کی صنوت گری سے مختلف ہے۔ کیونکہ یہاں تکلف کے مقابلہ میں بے ساختہ پن ہے یہاں مدعا اور مضمون کے اقتضا سے خود بخود ایک خاص قسم کی صوتی فضا پیدا ہو گئی ہے۔ ————— مثلاً جوش ایگز اور پر جوش خیالات کے اظہار کے وقت شبلی کی تحریروں میں خود بخود ایک خاص قسم کی موسیقی پیدا ہو جاتی ہے، جو ساری عبارت

شیراز کے شعراء کا کلام لطافت اور نزاکت کے اعتبار سے گویا عروسِ رعنا تھا

(شعراجم - ج ۴)

سلطوقیوں کی حکومت انتہائے شباب تک پہنچ گئی (انغزالی - ص ۶۳)

یہ کتاب جس زمانہ میں لکھی گئی خود امام صاحب (انغزالی) تاثیر کے نشے میں

سرفراز تھے۔ (انغزالی ص ۶۴)

”اس زمانے میں تاناکا کی باوجود مصر نے امن و امان کا شیرازہ منتشر کر دیا؟
تکلف اور عیش پرستی روز بروز بڑھتی جاتی تھی۔ شاعری بھی تمدن کے
ساتھ ساتھ چلتی ہے اس لئے اخیراً غیر میں قصائد غزل بن کر رہ گئے؟
”اس زمانے میں تمام مالک اسلامیہ علوم و فنون کے دریا بہا رہے تھے
ایک ایک شہر ایک ایک قصبہ مدرسوں سے معمور تھا۔ بڑے بڑے شہروں
میں سینکڑوں علماء موجود تھے“

شکلی کے اسلوب بیان کا ایک وصف بیخستگی بھی ہے۔ مگر یہ بیخستگی
سید اور حالی کی تحریروں کی بے ساختگی سے مختلف بھی ہے۔ سرنید کی تحریر کی
بے ساختگی عبارت ہے عام مطالب کے لحاظ سے اس انداز میں کہ وہ عبارت کی تیقح
و تہذیب کا کچھ اہتمام نہیں کرتے۔ ان کا انداز بیان قدرتی اور مباحثہ
ہوتا ہے۔ مگر اس میں الفاظ و عبارات کی پرداخت بالکل نہیں ہوتی اور بعض
عبارتیں مٹی شان سے فروتر ہوتی ہیں، بعض صوتی لحاظ سے مکروہ اور ناگوار ہوتی
ہیں بعض ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا طول بید ناخوشگوار ہوتا ہے بعض بہت پیچیدہ
اور گنگناک ہوتی ہیں۔ حالی کی تحریر سرنید کی تحریر سے زیادہ شستہ اور سہوار ہوتی
ہے۔ مگر ان کی عبارتیں نسبتاً ڈھیل ہوتی ہیں، او بے ساختہ ہونی کے باوجود دست
اور بعض اوقات پھسپھسی ہوتی ہیں۔ شکلی کی تشریحی بے ساختہ ہوتی ہے مگر نہایت
چست، مدعا نگاری وہ بھی کرتے ہیں مگر کہنے کا انداز پر تکلف ہوتا ہے۔ ان
کی عبارتیں حسین سا پنوں میں ڈھلی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ مگر طبعی ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ تکلف اور استہمام بالکل نہیں ہوتا۔ غالباً اردو کا کوئی اور ناشر پر داز

ایسا نہ ہوگا جس کی عبارت میں موضوع اور بیان میں اتنا خوبصورت پیوند قائم ہوتا ہو۔ ہر بات بے ساختہ کہتے چلے جاتے ہیں۔ شاید ایک لفظ بھی کہیں بے ضرورت معلوم نہ ہوتا ہو۔ — اور ظاہر ہے کہ بے ضرورت الفاظ عموماً اس خواہش کے تحت داخل ہو جایا کرتے ہیں کہ لفظ پر داناظہار مدعا کے علاوہ کوئی اور غرض بھی نہ نظر رکھتا ہے، یا اپنی علمی فضیلت کا اظہار مقصود ہے یا اس کو اپنے موضوع سے خلوص نہیں شبہ کی تحریروں میں بے کار عناصر کم سے کم ہوتے ہیں۔ وہ بیکار عناصر جو سادگی کا لازمہ ہوتے ہیں۔ حالی کی تمثیلیں اور مرکب شبہیں بعض اوقات ان کے مختلف اور بجا اہتمام کا پتہ دیتی ہیں۔ مگر شبہ کی تحریروں میں بجا اہتمام شاید تلاش کرنے سے بھی نہ ملے گا۔ اور طرہ یہ ہے کہ ان میں کامل دیانتگی کے باوجود قبل کا ایک خاص انداز اور حسن کی ایک خاص شان پائی جاتی ہے۔ — شبہ کی حسن کاری بے عیب ہے۔

طنز و تعریض

مسلم ہے کہ اعلیٰ طنز، بحث و مناظرہ کی فضا میں پھلتی پھولتی ہے۔ شبہ کا دور (یعنی سرسید کا پورا دور) بھی شدید مناظر کا دور تھا اس میں بھی طنز و تعریض رجحانات کو بڑا فروغ ہوا۔ ان رجحانات کے دو بڑے نمائندے نمایاں طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اول شبہ اور اکبر۔ شبہ کی حیثیت ان مناظروں میں ایک پرجوش اور انتہا پسند فریق کی تھی۔ ان کی خود اعتمادی نے ان کے طنز و تعریضات میں بڑی قوت پیدا کی ہے۔ ان کی اجمال پسندی نے بھی ان کی طنز و تعریض نگاری کو تقویت

پہونچائی ہے۔ ان کی طنز میں شخصی حواشی کی صورت میں علمی مطالب کے اندر سے نمودار ہوجاتی ہے اور مخالف پر بے خبری کے عالم میں، جبکہ اسے حملہ کا ساقی گمان بھی نہیں ہوتا، ضرب کاری لگا دیتی ہیں۔ شبلی کے یہ شخصی حواشی ایک آدھ جملے سے زیادہ نہیں ہوتے۔ مگر ان کی زہرناکی شدید اور بے پناہ ہوتی ہے بعض اوقات ان کے طنز یہ اظہارات فارسی یا اردو کے ایک آدھ بر محل شعر کی صورت میں پیش ہوتے ہیں۔

شبلی کے طنز یہ رجحانات وقت اور عمر کے ساتھ ساتھ گہرے اور شدید ہوتے گئے ان کا نشانہ انگریزی تعلیم یافتہ گروہ، کوتاہ نظر علماء اور یورپ کے متعصب مورخ اور سیاست دان ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ انہوں نے یورپ کے بے درد "مورخوں پر تیر برس لائے ہیں" اور پھر انگریزی دان طبقے پر جسے یورپ کی ذہنی غلامی پر ناز ہے شبلی نے خود سر بہ پر کھجی حملے کئے ہیں۔ مگر ایسی حد تک کہ وہ انگریزی دان طبقہ کے رہنما تھے یا مغربی سیاست کے ضرورت سے زیادہ ہوا خواہ تھے ورنہ ان کے مقالات اور مکاتیب میں سرسید کی مدح و ستائش ان کی طنزیات سے بدرجہا دیا دہ موجود ہے۔

شبلی کے پر لطف طنز عموماً وہ ہوتے ہیں جو غائب یا ماضی کے متعلق ہوتے ہیں۔ عہد حاضر سے متعلق ان کی طنزیات میں زہر زیادہ ہوتا ہے۔ غائب یا ماضی کے متعلق طنزوں میں ظرافت کا عنصر بھی پایا جاتا ہے۔ عام طور پر شبلی کی تحریروں میں ظرافت کم ہے مگر شوخی اور نکتہ آفرینی کی وہ مثالیں جن میں لفظوں کا ہیر پھیر ہوتا ہے بکثرت مل جاتی ہیں؛ ان کے لطیفہ (جو المامون اور سیرۃ النعمان

میں بہ تعدا و کثیر موجود ہیں (زیادہ سے زیادہ نکتہ آفرینی کے نمونے بن سکتے ہیں۔
ان میں ظرافت موجود نہیں۔

شبلی کے طنزیہ اسلوب کی جھلک ان کے رفقا اور احباب کی تحریروں میں
بھی دکھائی دیتی ہے۔ مولانا سلیمان ندوی، مولانا حبیب الرحمن شروانی، مولانا
عبد الماجد دریا آبادی اور مولانا ابوالکلام آزاد طنز میں اپنے بزرگ استاد
کے پیرو ہیں۔ وہی چلتے چلتے تیر پھینک دینے کا انداز! بات اور ہوسری
ہے اس کے درمیان سے بے خبری میں وار کر دینے کا ڈھنگ۔ یہ شبلی کے
دیتا بن طنز کی خاص روش ہے۔

یہ صحیح ہے کہ شبلی کی طنزوں میں بڑا دہر ہے مگر حق یہ ہے کہ ان کی تحریروں میں
منطقی منظم بحث کے بعد سچے زیادہ نمایاں خوبی ان کے طنزوں کی بدولت ہے یہ
طنز ہی ان کی نثر کی قوت جوش اور زندگی کا وسیلہ اعظم ہیں۔ ان ہی کے طفیل
ان کے مخالف اور دوست یکساں طور پر ان کے ادب سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ اور
کھیں گے شبلی کی کتابوں میں تحریروں کی چاروں بڑی صورتیں ملتی ہیں۔ بیانیہ
استدلالیہ، وصیغہ توضیحیہ۔ مگر شبلی کی دو حیثیتیں ہمارے نزدیک دوسری حیثیات
سے واضح تر ہیں فلسفی کی اور مورخ کی۔ ان کی تربیت میں معقولات کا بڑا حصہ
ہے۔ انہیں مورخ کے بعد اگر کسی حیثیت پر ناز تھا تو وہ فلفلی اور مفکر کی حیثیت
ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ دنیا کے ادب میں جن کتابوں کی وجہ سے حیات دوام حاصل
کر چکے ہیں، وہ ان کی فلسفیانہ کتابیں نہیں، مگر یہ یقینی ہے کہ ان کی تصانیف
کو جس وصف سے علمی وقار اور فاضلانہ حیثیت حاصل ہوئی وہ ان کی مفکرانہ

حیثیت ہے۔ ایک لحاظ سے ان کے کلام کے متعلق کتابیں اردو میں فلسفیانہ نثر کے بہترین نمونے ہیں۔ ان میں شبلی نے شاعرانہ میلانات کو کم سے کم داخل ہونے کا موقعہ دیتے ہیں۔ سکون اور سکوت کی فضا برابر قائم رہتی ہے شخص حواشی حال حال ہوتے ہیں۔ وضاحت، صراحت، سلامت، سادگی، مخاطب کے علمی درجے کا پاس سب کچھ موجود ہوتا ہے۔ دعوئے واضح اور صاف اور اس پر استدلال کے سلسلہ واضح اور صاف شبلی اگر سوانح و تاریخ کی کوئی کتاب نہ لکھتے تب بھی الکلام اور علم الکلام کی بدولت زندہ رہتے۔ بالابینہ ہمہ واقعہ یہ ہے کہ شبلی کی بہترین تصانیف تاریخ و سوانح سے متعلق ہیں۔ اور ان کی نثری مہمات بیانیہ واقعہ نگاری میں نمودار ہوئی ہے۔

شبلی کی بیانیہ نثر اردو کی کامیاب ترین نثر ہوتی بشرطیکہ اس کی روانی میں ذاتی حواشی اور شخصی معترضہ جملوں کی رکاوٹیں موجود نہ ہوتیں۔ شبلی کی تحریروں کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ ان میں شخصی عنصر کو ضرورت سے زیادہ دخل ہوتا ہے اگرچہ یہ چیز ان کے اسلوب کی انفرادیت کا نشان بھی ہے (بیانیہ نگار کی حیثیت سے شبلی کی تحریروں میں یہ کمزوری بھی پائی جاتی ہے کہ ان کے تاریخی بیانات مبالغوں کے سیلاب میں بہہ کر حقیقت سے بہت دور جا پڑتے ہیں۔ ان کا سارا انداز بیان مورخ کا انداز بیان نہیں) — ایک خطبے کے جوش انگیز خطبے کے قریب ہو جاتا ہے۔ ان کی تاریخیں مدھیانہ جانب داری کا رنگ پایا جاتا ہے! اس لئے ان کی تحریروں میں معنوی توازن کم ہو جاتا ہے۔ ان کا موضوع تاریخ نہیں، تاریخ کا صرف ایک پہلو ہے۔ ان کا نصب العین امن کی مکمل تصویر کشی نہیں۔ اس کے

چند شاعرانہ انداز اور رنگین حصوں کی تصویر کشی ہے جس کا خطیبانہ انداز اور جوش بیکر طرز بیان — شاعرانہ ایما یت کے ساتھ مل کر ان کو مورخ سے زیادہ ایک خیالیہ نگار انا پر داز کے قریب پہنچا دیتا ہے۔ موضوع سے جذباتی لگاؤ اور جوش انگیزی کی خواہش کی وجہ سے فکری نگارانی اور منطقی ضبط کی باگ ڈور ان کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے۔ شبلی کی استعارہ پسندی بھی ان کی حقیقت نگاری میں غفلت ہوتی ہے تشبیہ کی حد تک وہ حقیقت کے اندر رہتے ہیں مگر جب استعارہ کی حد میں داخل ہو جاتے ہیں تو واقعہ کی تصویر ضرورت سے زیادہ شوخ ہو جاتی ہے۔

شبلی کی منظر نگاری ان کی بیانیہ نگاری سے کہیں بہتر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منظر کی تصویر کشی کرتے وقت ان کا دماغ نسبتاً پرسکون ہوتا ہے۔۔۔ المامون اور الفاروق میں اوصاف اور مواقع کی تصویریں بھی عمدہ ہیں۔ شبلی کے مکالمے نہایت بر عمل اور توجہ خیز ہوتے ہیں۔ ان کے ذریعے جذبات و نفسیات کی کامیاب مصوری ہو جاتی ہے، اور کرداروں کی حرکات و سکنات بھی نمایاں ہو جاتی ہیں۔ المامون کے بعض مکالمے ان کی ڈرامائی تحریروں کی عمدہ نمونے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ شبلی کی نشر میں شاعرانہ تخیل نے جولالہ و گل کھلائے ہیں، ان سے ان کی نشر کی ادبی شان میں بڑا اضافہ ہوا ہے۔ مگر اس سے ان کی تاریخ کو بڑا نقصان پہنچا ہے۔ وہ ہمارے سب سے بڑے مورخ ہونے کے باوجود بے عیب مورخ نہیں۔ تاریخ نگاری کے اسلوب میں ان کا رتبہ زیادہ سے بلند تر ہے اور آزاد کے یہاں انداز بیان بھی شاعرانہ ہے اور جزئیات بھی بعض اوقات

لازمیت کے بعد پیش لے لی۔ انتقالِ سالہ میں ہوا۔

مولوی ذکار اللہ سلسلہ سرسید کے اہم رکن تھے۔ وہ درشیکریو نیورسٹی کے بڑے موبید اور تہذیب الاخلاق کے نامور مقالہ نگار تھے۔ ان کی تصانیف کی فہرست طویل ہے اور طومار نویس ہونے کی وجہ سے کوئی بحث انہوں نہیں چھوڑا۔ مگر ان کا اہم موضوع تصنیف ریاضی تھا۔ تصانیف کی کل تعداد ۴۳ تک پہنچتی ہے۔ جن میں ریاضیات پر ۸۱ اور تاریخ جغرافیہ پر کم و بیش ۷۰ کتابیں ہیں۔ باقی ادب، اخلاق، طبیعیات، ہیئت اور ریاست مدین کے متعلق ہیں۔

مولوی ذکار اللہ کا بیشتر کام مدرسہ ہے۔ کچھ کام ترجمہ کا ہے اس زمانہ کے عام افکار سے بھی وہ متاثر تھے۔ مگر اور کچھ فکر اور تصنیف میں وہ اپنے ممتاز معاصرین مثلاً حالی، شبلی، نذیر احمد وغیرہ سے فروتر ثابت ہوئے ہیں۔ مقالات میں قومی، معاشی اور علمی محسب سب موضوعوں پر خامہ فرسائی کی ہے۔ مگر ان کے تمام تصنیفی کاموں میں افکار عالی، چمک اور روشنی بہت کم ہے بس زیادہ لکھنے والے لوگوں میں سے ہیں۔ ان کی نگارشات کے بہت بڑے موضوع جو ان کیلئے وجہ امتیاز ہیں یہ ہیں ایک ریاضیات، دوم تاریخ ریاضی کی کتابیں درسی ہیں تاریخ کی کیفیت درج ذیل ہے۔

۷ مولوی ذکار اللہ کے مفصل حالات زندگی کیلئے سی ایف۔ اینڈ ریویز کی انگریزی کتاب ZAKAULLAH OF DELHI ملاحظہ ہو۔ اس کے علاوہ ادب اردو کی عام تاریخوں میں بھی ان کے حالات درج ہیں۔

تاریخ وسوانح کے متعلق مولوی ذکار اللہ کی اہم تصنیف تاریخ ہندوستان ہے جو دس جلدوں میں ہے۔ اس کے علاوہ آئینِ قیصری (ملکہ وکٹوریہ کی لائف) اور فرہنگِ فرنگ اہلِ یورپ کی شائستگی اور تہذیب کا حال (دو کتابیں اور ہیں۔ مولوی سیح اللہ خاں کی سوانح عمری بھی لکھی ہے۔ آخری عمر میں تاریخ اسلام لکھ رہے تھے کہ وفات پا گئے۔

تاریخ ہندوستان کے طویل الذیل مقدمے سے مولوی ذکار اللہ کے مورخانہ تصورات کا خیال معلوم ہوتا ہے۔ ان سے کوئی اہم سلسلہ فکر قائم نہیں ہوتا۔ البتہ خلیش ضرور پائی جاتی ہے کہ شبلی کی طرح مولوی ذکار اللہ بھی مغرب کی تاریخ نگاری کے بعض پہلوؤں کے مجاہد ہیں۔ مقدمے کی ایک خاص بات یہ ہے کہ ہمیں سید، بکھل اور فلنٹ کے خیالات کے ساتھ ساتھ سیٹھی برنی خواندہ شاہ اور ابنِ خلدون کا تصور تاریخ بھی پیش کیا ہے۔ ذکار اللہ کے مورخانہ رجحانات بھی وہی ہیں جو اس دور کے عام مصنفوں کے عام رجحانات ہیں۔ مثلاً یہ کہ تاریخ کو واقعات کی فہرست کی بجائے تہذیب انسانی کی تاریخ ہونا چاہیے، واقعات کو صحیح رنگ میں پیش کرنے کے لئے ان کے اسباب کا سراغ لگانا چاہیے، روایات اور بیانات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے۔ تناقصِ زمانی و مکانی کا خیال رکھنا چاہیے۔ مولوی صاحب کی رائے ہے کہ یورپ کی عام تاریخ نگاری ان اصولوں پر عمل پیر ہے البتہ مورخوں کا وہ گروہ جو یورپ میں ۱۸ ویں صدی میں تاریخ دانی کے لئے مشہور تھا، انہ صاحب الزمان تھا، نہ غیر جانبدار چنانچہ وہ رقم طراز ہیں :

اہل یورپ نے جیسا کہ امور علوم میں کمال بہم پہنچایا ہے اس بات میں بھی
کمال حاصل کیا ہے کہ وہ قوموں کی ایسی نیم حقی تصور کھینچتے ہیں جو قلم مرث کرتے
ہیں کہ جس میں کوئی حسن نظر نہ آئے۔ اپنی سلطنت کی خوبیاں بتلانیکے لئے یہ ایک
ضروری امر ہو گیا ہے کہ مسلمانوں کی سلطنت کے عیب چھانے چھائیں (تاریخ
ہندوستان، ذکار اللہ (۱۸۹۷ء) ص ۱۴)

مولوی ذکار اللہ کی تاریخ ہندوستان کو اس بنیادی تصور نے یہ فائدہ
پہنچایا ہے کہ وہ اندھا دھند ایٹ اور ڈاؤسن کی تاریخ ہند..... کی نقل
نہیں کرتے بلکہ ان کی لغزشوں کے پاس سے اپنا دامن بچا کر گزر جاتے ہیں۔ اس
کے باوجود اکثر موقوفوں پر یہ گمان گزرتا ہے کہ ذکار اللہ کی تاریخ ہند.....
وغیرہ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ ممکن ہے کہ مصنف نے دوسری تاریخوں سے بھی
استفادہ کیا ہو۔ مگر دراصل محققانہ تاریخ نگاری شاید مولوی ذکار اللہ کے
بس کی بات نہ سکتی۔ وہ ایک غلطی نشہ نگار اور ریاضی دان تھے۔ مگر ان انقلاب
انگیز جذبات و افکار سے ان کا دل و دماغ آشنا نہ تھا۔ جن کی بدولت اعلیٰ
ادب یا اعلیٰ تاریخ وجود میں آتی۔ ان کی اتنا معمولی اور عموماً کاروباری قسم
کی ہوتی ہے، ان کی شہرت جنگی زندگی اور شوخی سے..... محروم ہے مقالات
کا بھی یہی عالم ہے ان کی سوانح نگاری بھی عام اور معمولی درجے کی ہے۔ سوانح
کے متعلق ان کی کتابیں آئین قیصری اور فرہنگ فرنگ ترجمہ یا تلخیص کا حد سے
لگے نہیں پڑھتیں۔ اور پھر موضوع بھی ایسا ہے کہ اس پر
کامیابی کے ساتھ قلم اٹھانے کا حق کس مغربی قلم کار ہی کو ہو سکتا ہے۔

بعض اور موت

سرید کے رفقائے خاص میں جن بزرگوں نے تاریخ پر کتابیں لکھی ہیں ان کی ہمت یہی ہے سرید کے آخری زمانے میں اور ان کے مرنے کے بعد چند نوجوانوں کا ایک اور گروہ بھی جسے سرید اور شکی کے مدرسہ فکر کا فیضیاب سمجھنا چاہیے تصنیف و تالیف کے میدان میں اتر آیا تھا۔ مگر اصولاً ہم جماعت کو موجودہ کتاب کے دائرہ بحث سے خارج رکھیں گے۔ کیونکہ ان مصنفوں کا ماحول رفقا سرید کے ماحول سے جدا تھا۔ اس لئے ان کے افکار اور رجحانات میں ہم خاصا تفاوت پاتے ہیں۔ البتہ ضمناً و مختصراً ان کے کام کا اشارہ حسب موقعہ دیا جائیگا۔ تاکہ ان مصنفوں کی تصنیفی یا فکری خاندان کی نشاندہی ہو جائے۔

مندرجہ بالا جماعت میں ہم صرف مولانا عبد الحلیم شرار اور دارالمصنفین کے مورخین کو اہم سمجھتے ہیں۔ بشر کا اصلی میدان تاریخی ناول ہے مگر ان کی تاریخ اسلام اور تاریخ سندھ بھی نظر انداز کر نیے قابل نہیں۔ ان کی ان تصانیف کا بنیادی جذبہ بھی اسلام کے شاندار ماضی کا احیا اور مغرب کے

۱۔ اس بحث سے سب سے پہلے فرق کی وجہ سے مولانا محمد حسین آزاد اور مولانا عبد الرزاق کانپوری کو بھی خارج رکھا گیا ہے؛ اسکے علاوہ مولوی محبوب عالم (پریچنار) مولانا انشا اللہ خاں (وطن) اور مولوی سراج الدین احمد (چودھویں صدی) کی تصانیف کو بھی کم مرتبہ سمجھ کر ترک کر دیا گیا ہے۔

مقابلہ میں مشرق کی برتری ہے شرر کے مقالات وغیرہ بھی اس رنگ میں رنگے ہوئے ہیں ان کا تذکرہ آگے آئے گا۔ رفقائے شبلی کی تاریخی کتابیں شبلی کے معیار کمال سے فروتر ہیں۔ مگر ان میں بھی جذبہ اصول کے اعتبار سے استاد کا رنگ تصنیف جھلک رہا ہے۔

چھٹا باب

ادبی تنقید اور دوسری انواعِ نثر

(الف) ادبی تنقید

اردو ادبی تنقید اس وقت بھی کسی حد تک غیر ترقی یافتہ اور ناپختہ ہے — اور سرسید کا دور تو خود اردو ادب کی ترقی کا ابتدائی زمانہ تھا اس لئے اس دور میں کسی ترقی یافتہ اور مکمل نظامِ تنقید کی توقع رکھی نہیں جاسکتی — تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہی وہ زمانہ تھا جس میں فن کے شعور اور اصولِ تنقید کی صحیح ادراک کا آغاز ہوا اور ایسا آغاز ہوا کہ اس میں نظری اور عملی دونوں لحاظ سے تنقید کے بعض عمدہ شاہکار وجود میں آ گئے۔ جن میں سے بعض سے متعلق بلا مبالغہ یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ان کی حیثیت اردو میں وہی ہے جو مغربی نظامِ تنقید میں ارسطو کی بوطیقا کی یا لونی جانی نس کی ON THE SUBLINE کہ ہے۔

سید احمد خاں نے خود فن تنقید پر کوئی کتاب نہیں لکھی مگر ان کے خیالات نے تنقیدی رجحانات پر بڑا اثر ڈالا۔ ان کا یہ بنیادی تصور کہ (اعلیٰ تحریر وہی ہے جس میں سچائی ہو، جو دل سے نکلے اور دل پر اثر کرے) بعد میں آئینوں نے تمام تنقیدی تصورات کی اساس ہے۔ سرسید سے پہلے عبارت آرائی اور قافیہ پیمانی اعلیٰ نثر کی ضروری شرط تھی۔ مگر سرسید نے مضمون کے ادا کا ایک خاص اور سیدھا طریقہ اختیار کیا۔ انہوں نے ادبی اظہارات میں مضمون کو مرکزی اہمیت دی اور طریق ادا کو اس کے تابع قرار دیا۔ اور مصنف کے خلوص کو کلام کے لطف و اثر کا سرچشمہ قرار دیا۔ اسی طرح انہوں نے انشائیہ کے کاروبار میں مخاطب سے زیادہ خود مصنف کے دل میں اظہار کیلئے جذبات کو اصل محور مرکز تخلیق بنا دیا یعنی جب تک خود مصنف کے دل میں اظہار کیلئے تڑپ نہیں (—) اور ظاہر ہے کہ یہ تڑپ کسی جذباتی تحریک کے بغیر ممکن نہیں، اس وقت تک قاری کے رد و عمل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا قدیم آرائش طرز انشا میں قاری کے رجحانات اور مذاق کو اولین حیثیت حاصل تھی۔ یعنی انشائیہ پر داز کی نظر اس پر رہتی ہے کہ مخاطب اور قاری اس کے علم اور کمال سے متاثر ہوں۔ مگر سرسید کے نقطہ نظر سے بڑا سوال یہ ہے کہ مصنف کے پاس کچھ کہنے کو ہے کہ نہیں! اگر نہیں تو کچھ کہنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر کو ہے تو پھر قاری کے نقطہ نظر سے ادا کا طریقہ خود بخود متعین ہو جائے گا۔ اور یہ طریقہ ہو گا جو نیک ہو گا، قدرتی ہو گا۔ ایسا ہو گا جو عام طبائع انسان کے لئے قابل قبول ہو گا، دل نشین ہو گا، موثر ہو گا۔ مگر شرط یہی ہے کہ مصنف کے اپنے خیالات میں سچائی ہو۔ اور یہی تھی ہو گا جب مصنف کسی اہم جذباتی تحریک سے متاثر

ہو گا۔

سرید نے عام ادب کی طرح تنقید میں بھی نیچرل عنصر کا اصول قائم کیا۔ ان کے نزدیک اعلیٰ ادب کو نیچرل ہونا چاہیے۔ اور نیچرل سے مراد یہ ہے کہ وہ مصنف کی نیچر کے قدرتی اور بے ساختہ بہاؤ کے مطابق ہو۔ اس کے مضامین قانون قدرت اور عام طبائع انسانی کے مطابق ہوں۔ اسی طرح طرزِ ادب ایسا ہو جس میں مختلف نہ ہو، بلکہ زبان و بیان نیچرل یعنی عام مانوس اور سہل ہو۔ — سرید کا تصور یعنی نیچرل عنصر ان کے تمام رفقا کے نظامِ تنقید میں بڑی شدت سے موجود ہے۔ خصوصاً عالی کے نقد و نظر کی تو اس سے یہی ہے۔

سرید نے ادب کے جالیاتی تصور سے منہ موڑ کر اس کو زندگی کے مقاصد سے وابستہ کیا۔ انہوں نے ادب کو افادہ علی کی حیثیت سے دیکھا اور اس کو تکمیلِ حیات اور ترقی کے لئے ایک اہم کارندہ اور وسیلہ قرار دیا۔ اس لئے سرید اردو کے غالباً سب سے پہلے ترقی پسند ادیب اور نقاد تھے۔ کہ وہ ادب کو محض تفریح اور بے غرض مسرت کا ذریعہ نہیں سمجھتے اور ان کے نزدیک ادب محض جالیاتی خطا کا سرچشمہ نہیں بلکہ اس سے قومی اور اجتماعی کام لے جانے چاہئیں۔

سرید نے عام تاریخی اور علمی تنقیدوں میں عقل اور فطرت کے فیصلوں کو بنیاد قرار دیا ہے۔ اس لحاظ سے نقد و نظر ان کے نزدیک سائنسی تجربے کے قریب قریب ایک فعل جس میں مشاہدہ اور تجزیہ عقل کسی نتیجے یا فیصلے کا قاعدہ

ذریعہ ہے۔

قصہ مختصر! اردو کے تنقیدی تصورات میں سب سے پہلے سر سید ہی نے یہ واضح کیا کہ انش میں اصل چیز مضمون ہے، طاق ادائیں۔ پھر یہ بھی بتایا کہ اعلیٰ انش میں جذبات صادق، حسن اور اثر و تاثیر کے ماضن ہوتے ہیں۔ محض شک بندی اور بے مقصد استعارات و تشبیہات سے حسن نہیں نکھرتا۔ انہوں نے طرز بیان میں نیچرل ادا کی اہمیت واضح کی اور ادب کو ایک افادہ اور مقصدی عمل قرار دیا۔ اور عقل اور مشاہدہ کو فیصلوں کا معیار بنایا۔ یہ وہ تصورات ہیں جن سے نہ صرف ان کے رفقا متاثر ہوئے بلکہ ان کے بعد آنیوالے سارے ادیب اور نقاد اثر پذیر ہوئے۔ ہم اس موقع پر صرف رفقاء سر سید (یعنی حالی اور شبلی) کے تنقیدی تصورات کا تذکرہ کریں گے۔

حالی

حالی کا تنقیدی شاہکار مقدمہ شعر و شاعری ہے۔ مگر ان کے تنقیدی تصورات حبیب ساعدی — یادگار غالب اور حیات جاوید میں بھی ہیں۔ ان کے علاوہ بکھرے ہوئے خیالات ان کے بعض مقالات میں بھی مل جاتے ہیں۔

مقدمہ شعر و شاعری میں مولانا حالی نے شعر و شاعری کے عام اصولوں کے علاوہ اردو شاعری کی مختلف اصناف پر بھی تنقید کی ہے۔ انہوں نے سب سے پہلے شعور اس کی تاثیر سے بحث کی ہے اس کے بعد تہذیب سے اس کا

رابطہ قائم کیا گیا ہے۔ پھر یہ ثابت کیا ہے کہ شاعری سوسائٹی کے تابع ہوتی ہے۔

حالی نے شعر کیسے راستی، اصیلت اور جوش کو ضروری قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک شعر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ”نیچر“ کے مطابق ہو اور اس میں کوئی ایسی بات نہ ہو جو عادت یا واقعہ کے خلاف ہو۔ اچھے شعر کے لیے زبان کی درستی اور سادگی بھی ضروری ہے۔ مولانا حالی دہلی اور گھنٹوں کی تفریق کو پسند نہیں کرتے کیونکہ اس سے بے بنیاد ادبی گروہ بندیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور زبان کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے۔

حالی شعر کے لیے جذبے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ بہر حال جہاں تک ممکن ہو کسی مضمون کے نکلنے پر اس وقت تک قلم نہیں اٹھانا چاہیے جب تک اس کے دل کو ٹھیس نہ لگی ہو (مقدمہ مع دیوان، نامی پریس

۱۸۹۲ء - ص ۱۱۵)

حالی نے غزل کی اصلاح کی طرف خاص توجہ کی ہے، ان کی رائے ہے کہ غزل میں جو عشقیہ معنایں باندھے جائیں وہ ایسے جامع الفاظ میں ادائے جائیں جو دوستی اور محبت کی تمام انواع و اقسام اور تمام جسمانی اور روحانی مستندت پر حاوی ہوں (مقدمہ ص ۲۱) جہاں تک ممکن ہو محبوب کے لئے ذکر اور مومنث کا لفظ نہ آئے، کیونکہ ان کے خیال میں فارسی، اردو میں مرد معشوق کا ذکر محض ایک غلط فہمی اور قومی حمیت کے خیال پر مبنی ہے نہ کہ حقائق و واقعات پر بس ان کی نصیحت یہ ہے کہ اس طریقے کو منسوخ کر دینا چاہیے۔ اس کے برعکس جو

لوگ اعلیٰ نامور توں کے لوازمات کا ذکر کرتے ہیں۔ حالی کی رستے میں یہ طریقہ بھی مناسب نہیں۔

فارسی اردو شاعری کی بعض اور بری رسموں پر بھی حالی کی نظر پڑی ہے۔ مثلاً شراب وغیرہ کا ذکر زاہد و واعظ کو گالی دینا اور برا بھلا کہنا۔ کعبہ و مسجد کی تحقیر وغیرہ وغیرہ — یہ سب طریقہ حالی کے خیال میں قابل مذمت ہیں۔ اس لیے ان کا ترک کر دینا مناسب ہے۔

حالی نے غزل کی طرح مثنوی اور قصیدہ کی اہمیت سے بھی بحث کی ہے ... خصوصاً اردو مثنوی پر پڑا وعدہ تبصرہ کیا ہے اس صفت کے لوازم اور اہم مثنویوں کی قدر و قیمت خوب اچھی طرح بیان کی ہے۔

حیات سعدی، یادگار غالب، اور حیات جاوید کی عملی تنقیدوں سے بھی ان کے نظریات و تصورات پر مفید روشنی پڑتی ہے۔ ان میں ادب پاروں کی صحیح قدر و قیمت کے تعین کے لیے مقابلہ و موازنہ کے اصول پر عمل کیا ہے بسعدی اور غالب کی شاعری کی قومی اور اجتماعی افادیت کو بھی جانچنے کی کوشش کی! ادبی شخصیتوں کے ذہنی ارتقا میں ماحول اور جغرافیہ کے اثرات کا بھی سراغ لگایا ہے اور غزل وغیرہ کے سلسلے میں بہت سے ایسے خیالات کو پیش کیا ہے جو بعد میں زیادہ منظم صورت میں مقدمہ میں پیش ہوئے ہیں۔

حالی کے تنقیدی تصورات نہ صرف مشرق میں اور نہ خالص مغربی، انہوں نے مغربی اصولی تنقید سے استفادہ ضرور کیا ہے، مگر بالواسطہ، وہ اگر یورپ فن انتقاد سے پورے باخبر ہوتے تو مقدمہ کے مضامین کی نوعیت جدا ہوتی۔ انہوں نے ہمارے

سامنے ادب اور شعر کا جو تصور پیش کیا ہے وہ اصولاً درست ہے مگر عمل کی منزل میں پہنچ کر وہ نظام عروضی کے تصور شعر کی طرح میکانیکی اور انکسالی بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے شعر و ادب کو اجتماعی اور سوسائٹی سے جس انتہا تک وابستہ کیا ہے اس تک پہنچ کر ادب اور پروپیگنڈہ میں کچھ فرق نہیں رہ جاتا۔ شعر کی جذباتی بنیادوں کا تصور بھی ان کے یہاں کچھ مدغم سا ہے اور نقد و نظر کے جمالیاتی عنصر پر بھی ان کی نظر کچھ زیادہ نہیں پڑی۔ شعر اور اخلاق کے باہمی رشتے کے متعلق بھی ان کے تصورات واضح نہیں اور اسلوب میں معنی اور لفظ کے متعلق بھی انہوں نے کھل کر تشریح نہیں کی۔ ان کے نزدیک اچھی تنقید وہ ہے جس میں اعتدال کو مد نظر رکھا گیا ہو اور انتقاد کا صحیح فیصلہ وہ ہے جو درست نہ ہو۔

تنقید میں حالی کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے فارسی اور اردو کی عملی تنقید سے ایک منظم نظریہ تنقید پیدا کیا۔ پرانی تنقید میں عمل تھا مگر اصول نہ قلم بند تھے، نہ واضح۔ — حالی نے پرانی تنقید کو ایک نظریہ بنایا۔ ان کا دوسرا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے مغربی تنقید اور مشرقی نقد و نظر میں ایک پیوند قائم رکھنے کی کوشش کی۔ ہم پر وفیر کلیم کے اس طریق کار سے متفق نہیں کہ مشرق کے ادب کو سراپا مغربی اصول نقد سے جانچنا چاہیے۔ واقعہ یہ ہے کہ مشرقی ادب کا ماحول جدا ہے۔ اس کے ارتقا کی کہانی اور اس کے موثرات جدا ہیں۔ اس لیے اس کو پرکھنے کیلئے اصول بھی بہت حد تک اپنے اپنے ہونے چاہئیں۔ البتہ مغرب کے ان عام اصولوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ جن کی حیثیت عالمگیر ہے۔ — حالی نے ایسے ہی نظام تنقید کیلئے راستہ صاف کیا۔

شبلی

شبلی جن کا تذکرہ اس کتاب میں کسی مرتبہ آیا ہے تنقید میں بھی صدر نشین بزم ہیں۔ ان کی کتاب شعرالجم فارسی شاعری کی تاریخ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے تنقیدی تصورات کے لیے بھی ایک کتاب حوالہ ہے۔ اس کے بعد موازنہ انیس و دہر کا نمبر آتا ہے۔ اس میں انہوں نے اردو مرثیہ کی ماہیت سے بحث کی ہے۔ مگر اس کے ضمن میں انہوں نے اچھی شاعری کے اصول بھی پیش کئے ہیں۔ ان دو کتابوں کے علاوہ سوانح مولانا روم میں اور متعدد مقالات میں انہوں نے نقد و نظر کے معیاروں کا تذکرہ کیا ہے۔ ادنیٰ تنقید کے قطع نظر انہوں نے ادب اور علوم کی بعض دوسری شاخوں کی تنقید کے اصول بھی واضح کئے ہیں۔ مثلاً سوانح نگاری اور تاریخ نگاری کے اصول — اس کے عام اسلوب و اثنا وغیرہ کی بحث — غرض ان کا اشتہارِ علم ہر میدان میں چلتا ہے۔

مہدی حسن کی رائے میں شعرالجم تنقید عالیہ (ہائی کمرنٹرم) کا بہتر نمونہ ہے۔ بلکہ انہیں اصرار ہے کہ صرف اردو لیٹرچر میں نہیں بلکہ مشرق کی کسی زبان میں اس پایہ کی تعریف موجود نہیں۔ اور یہ دنیا کی سب سے شیریں زبان کے حوالہ باقی درجہ کی ایک خوبصورت مرتبہ ہے۔

شعرالجم میں شبلی نے مغربی اصولوں سے بھی فائدہ اٹھایا ہے۔ مگر اس کی ساری وضع قطع مشرقی ہے اس لئے مقدمہ شعرو شاعری کے مقابلہ میں اس کے اصول زیادہ مانوس ہیں۔ حالی کے مقدمہ کی ایک خاص کمزوری ہے — مغربی

اصولوں کا رعب — خوش قسمتی سے شعرِ اعجم اس کمزوری سے پاک ہے۔ شبلی کی اس کتاب میں ان کی خود اعتمادی اور بالادستی کا رنگ موجود ہے۔ انہوں نے قارئین کو مغربی نقادوں کے بڑے بڑے ناموں سے خواہ مخواہ مرعوب کر نیکی کوشش نہیں کی۔

شعرِ اعجم میں شبلی کا ادبی ذوق نہایت مکمل اور پختہ صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ انہیں اشعار کا حسین انتخاب، فارسی شاعری کا بہترین انتخاب ہے۔ شعرِ اعجم میں کیا اس کے اسلوب میں اور کیا اس کے بیان میں ہم سب سے زیادہ جس چیز سے متاثر ہوتے ہیں وہ مصنف کی لطافتِ طبع ہے۔ — مقدمہ شعر و شاعری میں سلامت روی اور اعتدالِ طبیعت کا احساس ہوتا ہے۔ شعرِ اعجم میں اس کے مصنف کے جمالیاتی ذوق اور رنگینیِ مزاج کا اثر پڑتا ہے۔

شعرِ اعجم جس فن کی کتاب ہے اس میں دوسری معاصرانہ کتابیں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ سخنندانِ پارس کا اندازِ نظر اور لہجہ میں ہی شعرِ اعجم سے مختلف ہے۔ یہ فارسی شاعری کی مربوط تاریخ نہیں، اس میں مختلف موضوعوں پر مضامین ہیں، جن کو باہم ملایا گیا ہے۔ باقی رہی پروفیسر براؤن کی تاریخِ ادبیاتِ ایران۔ سو اس کا میدان شعرِ اعجم کے میدان سے وسیع تر ہے۔ یہ فارسی نظم و نثر کی مکمل اور محققانہ تاریخ ہے، اور اس کا ذخیرہ معلومات بھی وسیع ہے مگر بقول مہدی حسن وہ تحقیق کے ساتھ مذاقِ سخن کہاں سے لاتے؟ یہی وجہ ہے کہ یہاں ذوقِ سخن پر فیصلے کا دار و مدار ہے۔ براؤن کی رائے عموماً قابلِ قبول ٹھہرتی ہے۔ مثلاً براؤن شاہنامہ کی حقیقی عظمت کا ادراک نہ کر سکے۔ اسی

طرح سعدی کے رتبہ شاعری کے متعلق ان کا نقطہ نظر بہت حد تک ناقص ہے۔ شبلی نے ان معاملات میں براؤن سے اختلاف کیا ہے — اور اپنے دلائل کی بنیاد ذوق سخن پر رکھی ہے جس سے شبلی بدرجہ اتم بہرہ ور تھے — اس کا خود براؤن کو بھی اعتراف ہے کیونکہ انہوں نے اپنی تاریخ ادبیات فارسی کی جلد ثالث میں شبلی کی تحقیق کو بصد اعتراف اپنا بھی لیا ہے۔

باایں ہمہ خوش مذاق شبلی نے میدان تحقیق میں بہت سی ٹھوکریں کھائی ہیں۔ چنانچہ فاضل بزرگ حافظ محمد خان شیروانی نے اپنی کتاب شعر اجم میں شعر اجم کی تاریخی غلطیوں سے سیر حاصل بحث کی ہے۔

موازنہ انیس و دہریم علی تنقید کی کتاب تھے تنقید کا یہ انداز شبلی کی اختراع نہیں ہمارے پرلے نظام نقد و انتقاد میں ادبی کردہ بندیوں کے ماتحت مختلف شاعروں کی شاعری کی قدر و قیمت کا فیصلہ اور طریقوں کے علاوہ اس انداز سے بھی کیا جاتا تھا۔ شبلی نے بھی اس طریقے پر عمل کیا ہے، اس خاص بات کے علاوہ شبلی کے محکمے کے اصول بہت حد تک سائنٹفک ہیں، انہوں نے سب سے پہلے شاعری کو پرکھنے کے صحیح اصول واضح کئے ہیں۔ پھر دونوں شاعروں کی تقابلی اہمیت ان اصولوں کی روشنی میں ظاہر کی ہے۔ انہوں نے کتاب میں بلاغت اور فصاحت کے قدیم تصور سے بہت استفادہ کیا ہے۔ مگر ان کی تشریح سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس معاملہ میں قدیم تصور کی ساری غلط فہمیوں کے برسی طرح شکار ہیں۔ تاہم فصاحت و بلاغت کی ناقص بحث کے سوا ان کا تنقیدی عمل عموماً بے عیب اور صحیح ہے۔ اب شبلی کے نظریات کو لیجئے، ان کی عام تنقید کی چند

اصول ہیں۔ انہوں نے عموماً طبعی حالات کا اثر شاعری پر دکھایا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ معاشرتی اور سماجی حالات سے قوموں کی شاعری اثر پذیر ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ شاعری شبلی سے بھی اثر پذیر ہوتی ہے۔

شبلی نے شاعری کی قدیم تقسیم پر بھی اعتراض کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تقسیم کا صحیح طریقہ یہ تھا کہ شعر کی جو حقیقت ہے یعنی مصوری، جذبات و تخیل، اس کے لحاظ سے اس کی مصنوعی اقسام قائم کئے جائیں۔ مثلاً رزمیہ، عشقیہ، غزلیہ، امریہ، اخلاقی، صوفیانہ، فلسفیانہ وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح ان کی رائے ہے کہ شاعری کے مختلف ادوار قائم کئے جائیں تاکہ ہر دور کی مختلف خصوصیات ظاہر ہو سکیں۔ اور بھی واضح ہو سکے کہ ایک دور کا ادب دوسرے دور کے ادب سے کن کن باتوں میں مختلف ہے۔ ہر دور کے ادبیوں اور شاعروں کے عام رجحانات کی تشریح بھی کرنی چاہئے تاکہ میسوم ہو سکے کہ کس قوم کی شاعری نے اس قوم کی اجتماعی نفسیات اور ذہنیت کی کس حد تک ترجمانی کی ہے۔

شبلی کوشاعری میں سپنہام کی بڑی جستجو رہتی ہے۔ اس طرح وہ شاعری میں ایک خاص اخلاقی روح کے بھی متلاشی رہتے ہیں۔ ایسی اخلاقی روح کے جو اجتماع ان کی تعمیر و تکمیل میں مدد ہو اور اعلیٰ ان کی شرافتوں اور فضیلتوں کو ابھارنے والی ہو۔ انہوں نے علیٰ تنقید میں بھی شعرار کے کلام کے ان حصوں کو زیادہ اہمیت دی ہے جن سے عزت نفس، خود داری، آزادی، اولوالعزمی اور حق گوئی کی صفات نمایاں ہوتی ہیں۔ اور یہ

وہ صفات ہیں جن کی سب سے زیادہ ضرورت شاعری کے اپنے زمانے کی سوسائٹی کو تھی۔
 — شاعری کو آزادی، انقلاب، بصیرت کا مبلغ اور ترجمان بنانا
 چاہتے تھے۔ حالی کے نزدیک شاعری کا کام یہ ہے کہ ایک معتدل مزاج مگر کارکن
 سوسائٹی پیدا ہو جس کا سب سے بڑا خاصہ معاملہ فہمی، اعتدال مزاج اور
 معقولیت ہو۔

حالی کی طرح شبلی بھی شعر کیلئے جذبے اور خلوص کو ضروری مانتے ہیں انہوں
 نے شعر کے لئے دو بڑے رکن تجویز کئے ہیں۔ محاکات اور تخیل۔ محاکات سے مراد
 جذبہ یا خیال کی فکر کی ہو بہو مصوری ہے مگر سوال یہ ہے کہ محاکات اور تخیل کو
 دو الگ الگ عناصر قرار دینا کہاں تک درست ہے کیونکہ خود محاکات میں بھی
 تخیل کا تصرف ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے۔

البتہ اگر تخیل سے مراد خیال کی وہ کار فرمائی ہے جو مافوق العادۃ اور مافوق
 الفطرت پیکر تراشی کی ذمہ دار ہے۔ جو حقیقت اور فطرت سے آگے کی موجود دنیا
 سے متعلق ہو۔ تو پھر تقسیم غلط نہیں ٹھہرتی۔

اس طرح شبلی نے تشبیہ و استعارہ کو کچھ ایسے طریق سے پیش کیا ہے جس سے
 یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کو بیان سے جدا کوئی الگ چیز تصور کرتے ہیں
 یعنی ان کو اصنافی اور خارجی محاسن بکلام میں سے کچھ سمجھتے ہیں۔ بیان و اظہار
 کا جز نہیں سمجھتے۔

شاعری کے نظام تنقید میں نیچر کو وہ بنیادی حیثیت حاصل نہیں جو مثلاً حالی
 کے یہاں اس کو حاصل ہے۔ شاعری کے بیانات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ادب،

شاعری اور آرائی کو فطرت کا محض ترجمان نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک اعلیٰ ادب اور آرائی کا نصب العین یہ ہے کہ وہ فطرت کی تکمیل کرے، اور جن کے اعلیٰ اور مثالی پیکروں کی مصوری بھی کرے، بلکہ کے مقابلہ میں زیادہ جمالیات کے دل دادہ ہیں مگر سرسید کے زمانے کی افادیت اور مقصدیت ان پر بھی غالب ہے۔ ان کے نزدیک شعر و ادب کی غایت اثر و تاثر ہے — اور اثر و تاثر کا نصب العین یہ ہے کہ افرادِ عملی زندگی میں ادب سے متاثر ہو کر ترقی کے خواہاں، اور حیاتِ اجتماعی میں زندگی اور تہذیب کی تکمیل میں سرگرم اور سامعی ہوں۔ اس دور میں بے عرض مسرت اور تفریح کا تصور ایک بیگانہ سا تصور معلوم ہوتا ہے۔ اور شہ کی یہاں اس کا تفرق کم ہے۔

(ب) صحافت

گزشتہ صفحات میں سرسید احمد خاں کے جاری کردہ رسالہ تہذیب الاخلاق کا ذکر آچکا ہے اس رسالے کے اجر سے پہلے سرسید نے سائنٹفک سوسائٹی کا میگزین جاری کیا تھا جس کا نام بعد میں مل گزٹھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ رکھا گیا اس گزٹ نے مقالہ نگاری اور صحافت کے فن کو بڑی ترقی دی۔ مگر جو کام تہذیب الاخلاق نے انجام دیا اس کی منظر اس دور کے ہندوستان میں نہ مل سکے گی۔ سرسید اس رسالہ سے وہی کام لینا چاہتے تھے جو انگلستان میں سپیکٹیر اور ٹائمز نے انجام دیا۔ اس کے مدیر خود سرسید ہی تھے۔ مگر اس کے مقالہ نگاروں میں سرسید صاحب کے تقریباً سب رفقاء شامل ہیں۔ موبوی چراغ، نواب حسن الملک، نواب وقار الملک،

مولوی نذیر احمد مولانا حالی وغیرہ وغیرہ۔ ان سے پیشتر مقالہ نگاروں کے مقالات کے مجموعے کتابی صورت میں شائع ہو چکے ہیں۔

تہذیب الاخلاق نے مقالہ نگاری کے فن کو بڑی ترقی دی۔ مگر فن سے زیادہ اس سلسلے میں جو اثرات مرتب ہوئے ان میں اہم اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ ملک میں روایت پرستی کے خلاف ایک تحریک پیدا ہوئی اور جدید نقطہ نظر اور نئے خیالات کیلئے فضا پیدا ہوئی۔ ادب میں واقعیت اور حقیقت پسندی کا رجحان ترقی پذیر ہوا۔ عقل پسندی کا ذوق بڑھا اور ترقی کے تخیل کو فروغ حاصل ہوا۔ تہذیب الاخلاق نے جذباتیت کے بدلے معقولیت کو مقبول بنایا۔

تہذیب الاخلاق کے مقالات عموماً مختصر ہوتے تھے اور ان میں ایک خاص نقطہ نظر بھی موجود ہوتا تھا۔ مگر ان کا انداز بے حد متین اور غیر دلچسپ تھا۔ اس کے مضامین گہری مقصدیت کے علاوہ میں مہفوف ہوتے تھے جن میں شکستگی اور ننگینی عموماً مہفوف ہوتی تھی۔ ان کی اپیل عموماً عقلی ہوتی تھی، اور اگر کبھی عقل اور منطق کی گرفت دھیلی ہوتی تو پھر اس درجہ کمزور ہوتی کہ ہم ان کو ایک غیر مرتب اور غیر منظم خیالیہ کہتے ہیں حق بجانب ہو سکتے ہیں۔ ہمارے خیال میں تہذیب الاخلاق کے بہت کم اعلیٰ مفکرات Essays میں شمار ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ ان کا معتمد بہ حصہ ایسا ہے جس سے مقالات عالمانہ خطبات کا درجہ حاصل کر سکتے ہیں۔ تہذیب الاخلاق کے فیض یافتگان میں ہم وحید الدین نسیم اور عبد الحکیم شرر کا خاص تذکرہ کرنا چاہتے ہیں ان دونوں بزرگوں نے مقالہ نگاری میں ابتدائی تعلیم اسی رسالے کے ماحول میں پائی تھی۔ چنانچہ یہی روح بعد میں بھی ان کی مقالہ نگاری میں نظر آتی ہے۔ اس دور (حاشیہ: اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

میں تہذیب الاخلاق کے بعد اگر کسی اور رسالے کو شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی تو وہ الندوہ ہے۔ یہ ندوۃ العلماء کا ترجمان تھا اور قومی، ادبی، تعلیمی اور سیاسی مسائل کو حلقہ شبلی کے نقطہ نظر کے مطابق پیش کرتا تھا۔ الندوہ کے اہم مضمون نگار شبلی ہی تھے۔ شبلی کے مقالات کا اہم حصہ الندوہ میں ہی شائع ہوا تھا۔

الندوہ شبلی کے نیم جذباتی، دینی تاریخی نقطہ نظر کا شارح اور مبلغ تھا۔ عالمانہ اور فاضلانہ مقالات کے باوجود اس کا لہجہ بین یہ تھا کہ ملک میں ایک علمی اور ذہنی انقلاب پیدا ہو اس کی ادبی حیثیت بلند تر تھی، اور اس کے مقالات کی روح اشاعتی اور ایمانی تھی۔ سر سید احمد خاں، مفکرانہ، منصفانہ اور جوانی دعوت سے اس کے مقالہ نگاروں کو کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ الندوہ کی دعوت کی اساس دین اور قومی تاریخ پر تھی جس کو بعد میں الہلال (ابوالکلام) آزاد نے جاری رکھا۔ دارالمصنفین کا رسالہ معارف بھی اسی نثر ادب کی ایک شاخ ہے۔

(ج) مکتوب نگاری

مسلم ہے کہ مشاہیر ادب کے خطوط بعض اوقات اپنی ادبی اور معنوی خوبیوں کی بنا پر اعلیٰ ادب میں شمار ہو سکتے ہیں۔ ان خطوط کی زیادہ اہمیت اس وجہ سے

حاشیہ صفحہ گزشتہ :-

۱۔ ان کے مفصل حالات کے لئے ملاحظہ ہو رسالہ اردو۔ جنوری ۱۹۶۹ء

ہوتی ہے کہ ان میں بڑی تہ تکلفی اور بے سادگی پائی جاتی ہے۔ ان میں بعض ادیبان ادیب اور مصنف اپنے دل کی ساری سرگزشت بڑی آزاد سی سے کھول کر بیان کر دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان خوبیوں کی بنا پر دنیا کے بعض مشاہیر کے خطوط نے ادب عالیہ میں جگہ پائی ہے۔ چارلس ایمپ اور غالب کے خطوط اپنی محدود وسعت کے باوجود ادب کے شاہکار قرار دیئے گئے ہیں۔

ہم اس کتاب میں جن مشاہیر کا تذکرہ کر رہے ہیں، ان میں سے بعض کے مکاتیب علمی اور ادبی لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے سر سید، شبلی حالی، اور وقار الملک کے خطوط خاص توجہ کے مستحق ہیں۔

سر سید احمد خاں کے خطوط اگرچہ ان کے مقالات کی طرح گراں وزن اور مشین ہوتے ہیں۔ مگر تہ تکلفی کا ایک خاص انداز ان کے خطوط میں پایا جاتا ہے۔ ان کے خطوط میں فضا ان کی باقی تحریروں کے مقابلہ میں دلچسپی مانوس بھی ہے اور ظرافت اور زندہ دلی ان میں زیادہ حد تک پائی جاتی ہے۔

شبلی کے مکاتیب عموماً مختصر ہوتے ہیں۔ ان کا انداز بیان شگفتہ اور مانوس ہے۔ ایجاں جو ان کی تحریروں کا خاصہ ہے یہاں بھی ہے نکتہ آفرینی، طنزیہ فقرہ بازی جو علمی کتابوں میں ہنگامہ پیدا کرتی ہے۔ مکاتیب میں اور بھی لطیف معلوم ہوتی ہے۔ تاریخی کتابوں کی ساختہ پر داخلہ عبارتوں کے مقابلہ میں خطوط میں ایک لچک اور تہ تکلفی زیادہ ہے۔ اگر ان مکاتیب میں کاروباری مطالب کی بھرمار نہ ہوتی تو شبلی کے خطوط غالب کے خطوط کی صف میں رکھے جاسکتے تھے۔ مگر ان میں بھی شبلی پر وقار متانت رکھتے ہیں۔ — یہاں بھی رکھ رکھاؤ کافی ہے

ان کے خطوط سے ان کے مقاصد ملی و قومی کے علاوہ اس کے فن اور تنقیدی اصولوں پر نہایت مفید روشنی پڑتی ہے۔ — ایک لحاظ سے ان کے خطوط ایک استاد کی ڈائری سے مشابہہ ہو جاتے ہیں۔ ان کو پڑھ کر ان کی مصروفیتوں کے علاوہ ان کی ہنر جلیوت اور عملی رہنمائی کی جزئیات بڑی تفصیل کے ساتھ ہمارے سامنے آ جاتی ہیں۔ مکاتیبِ شبلی کے بعد خطوطِ شبلی کے نام سے جو مجموعہ شائع ہوا ہے ان سے شبلی کی زندگی اور ذہن کے اسرار و رموز پر بڑا دلچسپ مواد فراہم ہو گیا ہے۔ ان خطوں کا لبھار اور حسن ان کے کاروباری خطوں سے بدرجہا زیادہ ہے۔

حالی اور وقار الملک کے خطوط بھی اہم ہیں۔ ان سے ان مکتوب نگاروں کی شخصیت کی ترجمانی ہوتی ہے۔

ساتواں باب

نذیر احمد کے قصے

اب ہم نذیر احمد کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ ایک اعلیٰ درجے کے زبان دان، مترجم، مقرر اور عالم تھے۔ اور ان کی دینی تصانیف اور قانونی کتابوں کے ترجموں کی بڑی اہمیت ہے۔ لیکن لوگ انہیں سب سے زیادہ ایک قصہ نویس کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ اس باب میں ہم ان کی قصہ نویسی سے بحث کریں گے۔

نذیر احمد دہلی کالج کے تعلیم یافتہ تھے۔ یہ وہ درس گاہ ہے جو ۱۸۵۲ء میں

۱۔ اور مضمون میں جناب علی عباس حسینی کے ان مضامین سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہے جو انہوں نے ۱۹۳۷ء جنوری، فروری اور اپریل میں تحریر فرمائے اور بعد میں کتاب کی صورت میں شائع ہوئے۔

دہلی میں قائم ہوئی تھی۔ اور اس کے تربیت یافتہ لوگوں میں ہیں بعض ایسے افراد بھی ملتے ہیں جن کے کارناموں کو اردو ادب میں آج نمایاں مقام حاصل ہے۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق نے اپنی کتاب ”مرحوم دہلی کالج“ میں لکھا ہے کہ یہی وہ پہلی درس گاہ تھی جہاں مشرق و مغرب کا سنگم قائم ہوا۔ ایک ہی چھت کے نیچے ایک اسی جماعت میں مشرق و مغرب کا علم و ادب ساتھ ساتھ پڑھایا جاتا تھا۔ اس ملاپنے خیالات کے بدلنے معلومات کے اضافہ کرنے اور ذوق کی اصلاح میں جادو کا کام کیا اور ایک نئی تہذیب اور نئے دور کی بنیاد رکھی، اور ایک نئی جماعت ایسی پیدا کی جس سے ایسے پختہ اور روشن خیال اور بالآخر نظائر ان اور مصنف نکلے جس کا اسان ہماری زبان اور ہماری سوسائٹی پر ہمیشہ رہے گا۔

اپنی روشن خیال اور بالآخر نظر بزرگوں میں ایک نذیر احمد بھی تھے۔ انہوں نے اگرچہ ابتدائی تعلیم اپنے والد مولوی سعادت علی سے حاصل کی تھی اور اس کے بعد بعض دیگر ممتاز علماء مولوی نصر اللہ خاں اور مولوی عبدالحق صاحب سے بھی استفادہ کیا تھا۔ مگر حق یہ ہے کہ دہلی کالج ہی کی تعلیم نے انہیں صحیح معنوں میں جدید خیالات سے روشناس کیا۔ اور وہیں انہوں نے مغرب کے آئے ہوئے علوم و فنون کی روح سے سرسری واقفیت حاصل کی۔

۱۔ ”مرحوم دہلی کالج“ از مولانا عبدالحق ص ۱۶۹
 ۲۔ دہلی کالج میں نذیر احمد کے داخلے کی سرگزشت فروت اللہ بیگ نے اپنی ”نذیر احمد کی کہانی“ میں بڑی تفصیل سے بیان کی ہے۔

نذیر احمد کہتے ہیں کہ اگر میں نے کالج میں نہ پڑھا ہوتا تو میں بتاؤں ہیں کیا ہوتا؟ مولوی ہوتا، تنگ خیال، مستعصب، اکہل کھڑا، اپنے نفس کے اعتبار سے فارغ، دوسروں کے عیوب کا تجسس، بر خور غلط..... مسلمانوں کا نادان دوست، تقاضے کا وقت کی طرف سے اندھا بہرہ؛ ایسی کالج کی تعلیم تھی جس نے معلومات کی وسعت، رائے کی آزادی، مارشیل (درگزر) گورنمنٹ کی سچی خیر خواہی، اجتہاد علی البصیرۃ جو تعلیم کے عمدہ نتائج ہیں اور جو حقیقت میں شرط زندگی ہیں؛ نذیر احمد کے دل و دماغ میں بھر دیئے۔ دہلی کالج میں ان کی تعلیم کا زمانہ ۱۸۸۵ء سے ۱۸۹۴ء تک تھا۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں، کہ نذیر احمد کو اپنے زمانہ تعلیم میں ریاضی اور تاریخ سے مطلقاً دلچسپی نہ تھی۔ جس کا سبب سوائے اس کے کیا ہو سکتا ہے کہ قدرت نے انہیں ادب اور دین کی خدمت کے لئے پیدا کیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی گراں قدر تعانیف کے ذریعے اردو ادب اور دین کی اہم خدمت انجام بھی دی۔

اس زمانہ میں اگرچہ نذیر احمد دہلی کالج میں داخل ہو چکے تھے، لیکن اس دور کے عام خیالات کے ماتحت انہیں والد کی طرف سے انگریزی پڑھنے کی اجازت نہیں ملی اور یہ کمی انہوں نے بہت بعد میں اپنے زمانہ ملازمت میں پوری کی۔ سائنس کے متعلق انہیں جو بیگانگی تھی، اس کا سبب ان کے اپنے قول کے مطابق

یہ تھا کہ ان کی طبیعت واقع ہوئی ہے کسر و ٹیوا اور میری طبیعت میں اس کا عنصر زیادہ ہے۔ سائنس نے جو میسکے مذہبی خیالات پر حملہ کرنا شروع کیا تو سائنس میں تو فعل کریم کی طبیعت نے گوارہ نہ کیا بلکہ

یہ سچ ہے کہ نذیر احمد کی تعلیم پرانے مروجہ نظام کے مطابق ہوئی۔ اور انہوں نے انگریزی کی طرف شروع میں توجہ نہ کی۔ تاہم دہلی کانٹے کے اثرات کے ماتحت جدید خیالات اور تصورات کے خلاف انہیں وہ تعصب رہا جو بعض اور لوگوں کو تھا۔ اس طرح انہوں نے قدیم و جدید کی آمیزش سے اپنے لیے ایک معتدل مسلک عمل تجویز کر لیا اور یہی وہ امتزاج اور اعتدال ہے جو ہمیں نذیر احمد کے مذہبی اور سیاسی رجحانات میں ہر جگہ نمایاں نظر آتا ہے۔

نذیر احمد اپنے زمانہ لازمیت میں سرپنڈ سے متعارف ہوئے۔ اس کے بعد وقتی کا سلسلہ مرتے وقت تک قائم رہا اور حیدر آباد سے پنشن لے لینے کے بعد وہ سید صاحب کی تعلیمی تحریک میں ایک مخلص اور پرجوش سپاہی کی طرح کام کرتے رہے انہیں سید صاحب کا بہت لحاظ تھا چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں میں نے آج تک ان کی (سرپنڈ کی) دعوت کو رد نہیں کیا اور کروں گا بھی نہیں انشاء اللہ بلکہ یہاں تک لکھا کہ اگر مجھ کو پسیر کی تلاش بھی ہوتی تو میں ضرور ان کے ہاتھ پر بیعت کر لیتا یہ

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ نذیر احمد پر سید کا اثر براہ راست نہیں

تھا۔ بلکہ بالواسطہ تھا تصنیف و تالیف کی تحریک بڑی حد تک محکمہ تعلیم کی ملازمت کی وجہ سے ہوئی۔ اور رواداری اور عام بے تعصب کامیلان دہلی کالج کے ماحول اور تربیت کا نتیجہ تھا۔ اور وہ سرسید کے مذہبی معتقدیت سے متفق نہ تھے۔ دینی خیالات میں اگرچہ پانے علماء کی نظر میں بہت آزاد سمجھے جاتے ہیں۔ مگر سرسید کے نظریات کے متعلق انہیں بہت کچھ شکوک تھے۔ ان کے خیال میں سرسید قومی خیر خواہی کے نشے میں اتنے سرشار تھے کہ ان میں ایک طرح کی انتہا پسندی پیدا ہو گئی تھی اور وہ اعتدال سے بہت حد تک ہٹ گئے تھے۔ نذیر احمد اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ افراط ہر ایک چیز میں مذموم ہے پس میرے نزدیک — سید احمد خان میں عیب ہے تو یہ ہے؟

نذیر احمد کی ملازمت کے حالات اور دیگر سوانح کی تفصیل کے لیے یہ جگہ موزوں نہیں۔ مختصر یہ کہ انہیں سب سے پہلے گجرات (پنجاب) میں معمولی سی ملازمت ملی۔ پھر کانپور میں محکمہ تعلیم میں ایک آسامی بن گئی۔ پھر لاہور میں ڈپٹی انسپکٹری پر تقرر ہوا۔ اس اثنا میں مولانا نے بعض قانون کی کتابوں کا ترجمہ کیا۔ اس مستلکے میں انہیں تحصیلدار کا عہدہ ملا۔ یہاں سے ترقی کر کے کلکٹری تک پہنچے اس حیثیت میں وہ پہلے ضلع جامون، پھر گورکھپور اور بالآخر اعظم گڑھ میں رہے۔

حیدرآباد، دہلی اور بکھنوکے بعد مسلمان ہندو کا سب سے بڑا سیاسی اور تہذیبی

مرکز تھا۔ جب دہلی اور کھنؤ کی شان و شوکت میں زوال آ گیا اور دونوں راجدھانیوں میں اہل علم و فضل کے لئے کشش کا سامان باقی نہ رہا تو حیدر آباد ایک اہم علمی و ادبی مرکز بن گیا۔ چنانچہ اطراف ملک سے اہل کمال حیدر آباد پہنچتے تھے اور وہاں بڑی بڑی خدمات پر مامور ہوتے تھے۔ مومن الملک، وقار الملک بٹی وغیرہ کی اکابر کا حال قبل ازیں لکھا جا چکا ہے۔ نذیر احمد کا شمار بھی انہیں اہل کمال میں سے ہے۔ انہوں نے ۱۸۷۷ء میں ملازمت سے رخصت لے کر حیدر آباد میں عارضی ملازمت اختیار کی۔ بعد میں مستقل خدمات انجام دیں۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد وہاں سے مستعفی ہو کر مینٹن یاب ہوئے اور دہلی میں کونست اختیار کر لی۔

نذیر احمد کی تصنیف کی ابتدا اس وقت ہوئی جب وہ ضلع جالون میں تھے۔ اس کے بعد انہوں نے آخری عمر تک بہت سی کتابیں لکھیں جو کم و بیش ان چار مضامین سے متعلق ہیں۔

۱۔ بچوں کے لئے درسی کتابیں۔

۲۔ مذہب اور دینیات۔

۳۔ قانونی کتابیں جو تمام تر ترجمہ ہیں۔

۴۔ ناول یا قصے۔

اس موقع پر ہم ان کے قصوں اور ناولوں کا تجزیہ کریں گے۔ ان کے

۱ نمبر ۲ تا ۴ کا حال مناسب مقام پر مذکور ہے۔ اسی لیے ان کتابوں کی فہرست جو ان عنوانات کے ذیل میں آتی ہے یہاں درج نہیں ہوئی۔

ناووں کے نام یہ ہیں :-

۱۔ مرآة العروس

۲۔ بنات النعش

۳۔ توبہ النصوص

۴۔ ابن الوقت

۵۔ محسنات

۶۔ ایامی

۷۔ رویائے صادقہ -

مرآة العروس

مولوی عبدالحق ایک جگہ لکھتے ہیں "مرحوم اگر مرآة العروس کے سوا کوئی کتاب نہ لکھتے تو بھی وہ اردو کے باکمال انشا پر دامن چلتے بلے اور بظاہر اس قول کی صداقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ نذیر احمد نے یہ کتاب اپنے بچوں کی تعلیم کے لئے تصنیف کی تھی اور یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ محکمہ تعلیم کی ملازمت نے انہیں بچوں کی ضروریات سے بخوبی باخبر کر دیا تھا۔ جب ان کے بچے پڑھنے پڑھانے کے قابل ہوئے تو انہیں محسوس ہوا کہ لڑکیوں کی مناسب تعلیم کے لئے کوئی کتاب

موجود نہیں۔ چنانچہ انہوں نے مرآۃ العروس کو جزاً جزاً لکھنا شروع کیا۔ یہ سلسلہ دیر تک جاری رہا۔ نذیر احمد جتنا لکھتے جلتے تھے اتنا سبقاً سبقاً پڑھاتے جاتے تھے یہ کتاب دراصل انہوں نے اپنی بڑی لڑکی کیلئے لکھی تھی۔ جب اس کی شادی ہوئی تو یہی اس کے حیز میں دیدی۔ یہ ان کی پہلی تصنیف ہے جسے حکومت اور ملک کی طرف سے بڑا حسن قبول عطا ہوا۔ مرآۃ العروس کا دوسرا نام اصغری اکبری ہے۔ یہ دو بہنوں کا قصہ ہے۔ اکبری بڑی بہن، اصغری چھوٹی بہن وہ ایک ہی گھر میں محمد عاقل اور محمد کامل سے بیاہی گئی ہیں۔ اکبری حد درجہ تنگ مزاج، طبیعت اور شکیمیہ چنانچہ شادی کے بعد بہت جلد اپنے شوہر کو اس کی ماں سے الگ رہنے پر مجبور کرتی ہے۔ جس کا انجام بہت خوفناک ہوتا ہے لیکن چھوٹی بہن اصغری اوصاف و عادات میں اکبری سے بالکل مختلف ہے۔ وہ اپنی خوش اخلاقی سے تمام گھروالوں کو اپنا بنا لیتی ہے۔ اس کا اصول اولین خدمت، ایثار اور قربانی ہے اور یہ وہ جادو ہے جس سے وہ سب کو رام کرتی ہے، وہ جو کام کرتی ہے ایسے شوہر کی خیر خواہی اور بہت سی کا خیال بند نظر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اپنی خوشی اور آرام کو بھی خاوند پر قربان کر دیتی ہے۔ اکبری کیوں ایسی بد مزاج ہوئی؟ اس کا جواب صرف یہی دیا گیا ہے کہ جوڑکیاں چھپن میں لاڈ پیار میں رہا کرتی ہیں اور ہنر اور سلیقہ نہیں سیکھتیں، یونہی اکبری کی طرح رنج اور تکلیف اٹھاتی ہیں۔ اکبری کو ماں اور نانی کے لاڈ پیار نے کیسی مصیبت میں رکھا۔ لڑکپن میں نہ تو کوئی ہنر سیکھا اور نہ کچھ اس کے مزاج کی اصلاح ہوئی۔ غرض اکبری بچپن کے لاڈ پیار اور تعظیم کی کمی کی وجہ سے اپنے اور اپنے متعلقین کے لئے وبال ثابت ہوئی۔ لیکن

اصغری کی تربیت عمدہ ہوئی۔ اگرچہ محسوم نہ ہو سکا کہ اصغری کو کونسا ماحول ملا جس میں اس نے اکبری سے بہتر قسم کی تربیت حاصل کی۔ تاہم قصہ نگار نے یہی بتایا ہے کہ اصغری نے بچپن کی اچھی تربیت اور تعلیم کے طفیل وہ ہنر اور کمال حاصل کئے کہ اکثر اصغری کا کیریئر صرف نسوان کیلئے مشعل ہدایت کا کام دیتا ہے۔

یہ بڑی گھر میں ایسی تھی جیسے باغ میں پھول: "یا آدمی کے جسم میں آنکھ، ہر ایک طرح کا ہنر، ہر ایک طرح کا سلیقہ اس کو حاصل تھا عقل، ہنر، حیا، الحیا سب صفیتیں خدا نے اصغری کو عنایت کی تھیں۔ مگر کپن میں اس کو کھیل کود، ہنسی اور چھیڑ سے نفرت تھی۔

مولانا نے اصغری کے رنگ میں تمام طبقہ نسوان کے سامنے ایک تعلیمی پروگرام پیش کیا ہے۔ اور تدبیر منزل کے جملہ اصول اس کی زبان سے بیان کر دیئے ہیں۔ مرد اور عورت خاوند اور بیوی کے باہمی فطری تعلقات اور قدرتی وظائف کو بڑی خوش اسلوبی سے بیان کیا اور یہ بھی بتایا ہے کہ کس طرح ایک تعلیم یافتہ اور دیندار بیوی اپنے شوہر کے سود بہبود کا خیال رکھ سکتی ہے۔

حالی لکھتے ہیں: "جب مرآۃ العروس پہلی دفعہ چھپ کر شائع ہوئی تو جو نقشبۃ السیم عورتوں کی اخلاقی حالت کا عین چٹا گیا تھا اس کو دیکھ کر سرت پر کو بہت رنج ہوا تھا اور وہ اس کو مسلمان شرفا کی زمانہ سوسائٹی کے حق میں ایک اہتمام خیال کرتے تھے: یہ ہے کہ مرآۃ العروس میں جہاں ایک طرف عورتوں کی تعلیم اور دینداری پر زور دیا گیا ہے وہاں اس زمانے کی عورتوں کی کم علمی کا اتنا خوفناک نقشہ کھینچا گیا ہے کہ ہم اس کو مبالغہ سے خالی نہیں سمجھ سکتے

یہ مباحثہ غائبانہ اصلاحی آواز کو موثر بنانے کے لیے کیا گیا ہے۔ کیونکہ تاریخی شواہد و قرائن یہ بتاتے ہیں کہ اس زمانے کی زنانہ مسلمان سوسائٹی اتنی غیر مہذب اور غیر شائستہ نہ تھی، جتنی نذیر احمد نے ظاہر کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سر سید جیسے روشن خیال کو اس کی تردید کرنی پڑی اور انہوں نے اس کو زنا سوسائٹی پر اہتمام قرار دیا۔

کردار

مولانا نے اصغر کی کو تمام اوصاف حمیدہ کا مجموعہ اور اچھی صفات کا پیکر بنایا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اسے "عورت" نہیں بنایا۔ وہ متین، خاموش، معاملہ فہم، سلیم المزاج، ایثار پریشہ لڑکی ہے۔ جسے بچپن میں سوائے پڑھنے اور گھر کے کام کے کسی اور کام سے دلچسپی نہیں، اور شادی ہو جائیکے بعد شوہر کی خدمت، غمگساری اور خیر اندیشی کی فرصت نہیں وہ ہر دور میں اور ہر زمانہ میں معقول اور متین نظر آتی ہے۔ بچپن میں جب ہنسنا کھیلنا چاہیے، اسے کھیل کو دے دیتے ہیں۔ جوان ہو کر جب اس کے سینے میں جذبات شباب کا ایک طوفان موجزن ہوتا ہے، وہ ضبط اور پابندی کی ایک قید میں نظر آتی ہے۔ اس کے سینے میں دل نہیں پھرتے وہ ان عام نسوانی جذبات سے متاثر نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو اس کا اظہار کسی صورت میں نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ مولانا نے جس سوسائٹی کی عورت کی تصویر کھینچی ہے اس میں عورت کی طرف سے ان جذبات کے بے مہابا اظہار کو معیوب خیال کیا جاتا تھا۔ مگر حقیقت نگاری کا فرض امر کا

مشقاصنی سقا کہ قصہ نویس عورت کے فطری جذبات اور قدرتی امتیازات کا اظہار ضرور کرتا۔

اصغری کے کیریکٹر میں ایک خاص بات یہ ہے کہ وہ بدوشور سے لے کر آخر تک یکساں طور پر اتنی پختہ کار نظر آتی ہے کہ انسانی تجربے کی تبدیلیاں جو حیات کا لازمہ ہیں، اس میں مطلق محسوس نہیں ہوتیں۔ بظاہر عمر کے ساتھ ساتھ اس کے عادات و اطوار میں ایک خفیف سا تغیر ہو جاتا ہے، لیکن ذہنی اور نفسی لحاظ سے وہ جس طرح بچپن میں تھی اسی طرح تیرہ برس کی عمر میں بھی تھی۔ اس کا یہی حال ادید عمر میں بلکہ پیری میں بھی رہتا ہے، یہ بات یقیناً ناقابل یقین ہے اور ہمارے خیال میں یوں لانا کی قصہ نویسی کی خامی ہے۔

اصغری کی یہ خشک معقولیت تین چار موقعوں پر بہت زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ تیرہ برس کی عمر میں جب اس کی شادی ہونے لگتی ہے تو وہ تقاضہ کرتی ہے کہ مجھے میری ہمیشہ سے دیا دہ جہیز نہ دیا جائے۔ پھر جب شوہر کو بسند ملازمت یا لکھوت روانہ کرتی ہے تو اس وقت بھی اس کا طرز عمل ایک عورت اور ایک بیوی کا نہیں بلکہ ایک کوہ وقار معلم اور اتالیق کا ہے۔ بچوں کا انتقال ہوتا ہے تو وہ اسلامی احکام سے اتنی متاثر ہے کہ مہر شکر کی انتہائی مثال قائم کر دیتی ہے۔ یہاں بھی وہی عقل اور ضبط اس کی سیرت کے مخصوص عناصر معلوم ہوتے ہیں۔

اصغری کی سیرت میں غیرت، خودداری، سلیقہ مندی اور ہوشیاری کو بھی نمایاں مقام حاصل ہے۔ وہ شادی کے فوراً بعد گھر کا انتظام اپنے ہاتھ میں

لے سیتی ہے۔ اور اتنی معاملہ فہمی کا ثبوت پیش کرتی ہے کہ تھوڑی سی مدت میں اس گھر کو ایک قابل رشک گھر بنا دیتی ہے۔

مرآۃ العروس میں اصغری ہی مصنف کا سب سے بڑا کردار اور موضوع ہے اور اصغری کے ہمہ صفت موصوف پیکر میں اس نے وہ تمام باتیں پیدا کر دی ہیں جو کہ ایک شریف خاندان کی کسی شائستہ لڑکی میں ہونی چاہئیں۔ علی الخصوص وہ طریقہ تعلیم جو مرآۃ العروس میں پیش کیا گیا ہے اس دور کے نقطہ نظر نگاہ سے عورتوں کے لیے بہترین طریقہ معلوم ہوتا ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ ایک لحاظ سے آج بھی اسے عمدہ ترین طریقہ کہا جاسکتا ہے۔ ہاں اگر آج کل کی عورتیں ہر چیز میں مردوں کی نقلی کرنا چاہیں، تو دوسری بات ہے۔

نذیر احمد نے اصغری کی شکل میں مسلمان زنانہ سوسائٹی کے لیے ایک مثالی نمونہ قائم کر دیا ہے، یہ نذیر احمد کا مثالی کردار ہے، اور شاید اس کے ذریعے نسوانی روپ میں وہ خود جلوہ گر ہوئے ہیں۔ حالی اور سید کا اعتراض تو یہ ہے کہ نذیر احمد نے مرآۃ العروس لکھ کر زنانہ سوسائٹی پر ایک اتہام باندھا ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ مرآۃ العروس کے زنانہ کرداروں کی نسبت اس کے مرد زیادہ کچھ، انکشاف و عقل اور بے شعور معلوم ہوتے ہیں۔ میاں عاقل شریف ہیں مگر بے وقوف۔ میاں کابل کچھ ہوشیار تو ہیں مگر بے ضمیر۔ بیوی کی نظروں سے پوشیدہ ہوتے ہی اس باکمال بیوی کو بھلا دیتے ہیں۔ لیکن اگر غلط نہ ہو تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اصغری جیسے خالی اندجذبات لڑکی شوہر کے تشکر اور عزت کو تو حاصل کر سکتی ہے مگر اس کی محبت کے جذبے کو ابھار نہیں سکتی۔ میاں کابل محبت کی تلاش میں کہیں اور ادھر

بھٹک گئے ہوں تو جانے تعجب نہیں !۔

جہاں تک مکالمہ نگاری کا تعلق ہے، نذیر احمد اردو کے بلند پایہ مکالمہ نگار ہیں۔ علی الخصوص زمانہ گفتگو کے پیش کرنے میں بڑے ماہر۔ مرآۃ العروس اپنے زمانہ میں بہت مشہور ہوئی۔ بہت پسند کی گئی۔ بہت بچی۔

ہندو مسلمان گھرانوں میں اس کا وہ چرچا رہا کہ نذیر احمد خود اصغری اکبری "وائے مشہور ہو گئے۔ مگر تنقید پوچھتی ہے؛ کیا مرآۃ العروس واقعی اس تحسین کی مستحق تھی؟ جواب یہ ہے کہ مرآۃ العروس نے بوتان خیال اور فسانہ عجائب کی طلسمی دنیا کی بجائے اردو دانوں کو حقیقی زندگی کے تجربات سرور شناس کیا۔ اس افانے کا موضوع دلکش اور جاذب توجہ ہے اور گھر بیرون زندگی سے براہ راست متعلق ہے۔ یہ وہ موضوع ہے جس پر صحیح ادب کی بڑی ضرورت تھی مگر دستیاب نہ تھا۔ یہ وہ ابواب ہیں جن کی بدولت مرآۃ العروس کو قبول عام نصیب ہوا۔ یعنی اس کا سب سے بڑا امتیاز اس کی اولیت ہے ورنہ خالص فنی نقطہ نظر سے اس میں چند بڑی خرابیاں ہیں اول یہ کہ اس کا پلاٹ بیحد سادہ اور خشک ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لڑکی تسلیم حاصل کرتی ہے۔ قدرت کی طرف سے اسے متوازن دل و دماغ حاصل ہے۔ ان اوصاف کی وجہ سے وہ شوم اور خاندان کیلئے باعث برکت ثابت ہوتی ہے۔ فقط اس کی بڑی بہن اکبری لاڈپیار سے پی۔ اس کا انجام خراب ہوا۔ اصغری کی تربیت ہوئی۔ وہ زندگی کی باہرادیوں تک پہنچنے تک سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ کہانی کا سارا راز بہت جلد ظاہر ہو جاتا ہے یعنی (CLIMAX) بہت جلد آ جاتا ہے۔ پڑھنے والے کو سارا قصہ

شروع ہی میں معلوم ہو جاتا ہے ۔

بنات النعش

یہ قصہ مرآۃ العروس کا دوسرا حصہ یا ستمہ ہے ۔ آمیں مرآۃ العروس والی اصغر بیگم ، طبقہ نسوان کی تعلیم و اصلاح کا کام اپنے ذمہ لیتی ہے ، اور شوقیہ لڑکیوں کا ایک کتبہ کھولتی ہیں ۔ اس میں دیگر طالبات کے علاوہ ایک حسن آباد بیگم بھی ہیں ، جو اکبری سے زیادہ بد مزاج ، نامعادلہ فہم ہیں ۔ مگر اصغر بیگم کی تعلیم و تربیت سے سدھر جاتی ہیں اور ایک شائستہ مہذب خاتون بن جاتی ہیں ۔

نذیر احمد نے اس قصہ کے ضمن میں معلومات عامہ کا ایک دریا بہا دیا ہے ، زمین کی کشش ، وزن مخصوص ، مقناطیس ، زمین کی جسامت ضروریات تمدن ، موازنہ شہرت و معاشرت غرض سینکڑوں علمی باتیں اس پیرائے میں بیان کی ہیں ۔ کہ کتاب قصہ سے کہیں زیادہ علمی کتاب معلوم ہوتی ہے ۔

اس کتاب کا آخر مقدم اگرچہ مرآۃ العروس سے کم ہوا لیکن اس مضمون پر ختمی کتاب بھی لکھی جاتی ہیں ۔ ان کی ضرورت تھی اس لیے نسبتاً یہ کتاب بھی نذیر احمد کی بڑی مقبول کتابوں میں سے ہے ۔ بلحاظ قصہ بنات النعش بہت سادہ اور پھیلکی ہے اس کا معظنی رنگ گسٹری میں اس درجہ نمایاں ہے کہ اس کا تا دیر پڑھتے رہنا قریباً ناممکن ہے ۔ اتنی جی کی زبان سے نذیر احمد یہ تو ضرور کہتے ہیں کہ اس کتاب میں تم کتبہ کی سب لڑکیوں کی ہو بہو تصویریں پاؤ گی : اور تصویر سے مراد یہ ہے کہ تمہارے مزاج ، تمہاری عادت ، تمہاری خوبو کا اس

میں ایسا بیان کامل ہے جو تمہارے حالات سے واقف ہے کتاب کے پڑھنے کے ساتھ سمجھ جائے گا کہ تمہارا تذکرہ ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ تذکرہ احمد کی تصویریں ایک ماتم خانہ کی تصویریں معلوم ہوتی ہیں، اور وہ بھی نقش دیوار! بہر حال یہ تذکرہ آئندہ چل کر پھر کئے گا۔

توبۃ النصوح

یہ بھی ایک اصلاحی قصہ ہے۔ اس میں پہلے ایک خاندان کی اخلاقی پستی دکھائی گئی ہے، پھر ایک خاص حادثہ کی وجہ سے اصلاح کی کیفیت بیان ہوئی ہے۔ جس خاندان کا نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ اس میں ایک خال، ایک بی بی ہے۔ ان کے تین بیٹے اور بیٹیاں۔ بڑا بڑا کلیم اور بڑی بڑی لڑکی نغمہ، یہ دونوں بچتہ عمر کے ہیں۔ باقی نو عمر ہیں۔ رئیس خاندان (نصوح) ایک دفعہ مرض مہینہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ معالج خواب آور دوا دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ سو جاتا ہے اس اثنا میں وہ ایک خواب دیکھتا ہے جو دراصل اس سارے قصے کی روح ہے۔ خواب میں نصوح کو دوسری دنیا یعنی حشر، اعمال نامہ اور حساب قبر کی تکلیف دکھائی جاتی ہے اس سے اسے عبرت حاصل ہو جاتی ہے جس کے سبب وہ اپنے مذہبی عقائد کو جو دسترزل ہو چکے تھے، از سر نو درست کر لیتا ہے۔ جب وہ خواب سے بیدار ہوتا ہے تو گویا اسے نئی زندگی مل جاتی ہے۔ اور وہ اس پر خدا کا شکر ادا کرتا ہے، اور سارے خاندان کی مذہبی اصلاح کا بیڑا اٹھاتا ہے اس مشن کی تکمیل میں اسے بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور تعجب یہ

ہے کہ خاندان کے پختہ عمر افراد اس کے راستے میں سب سے زیادہ رکاوٹیں ڈالتے ہیں۔
مگر بالآخر اسے کامیابی نصیب ہوتی ہے۔

توبہ النصوح میں نذیر احمد نے انسانی فطرت و مردوں کی عورتوں کی نہیں) سے واقعیت کا ایک غیر فانی ثبوت پیش کیا ہے۔ مصنف کو خود تو سب سے زیادہ
نصوح کے کردار سے دلچسپی ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ ان کے قلم سے دانستہ یا نادانستہ
ایک اور سیرت کی ایسی عمدہ اور مکمل تصویر کھینچ گئی ہے کہ ہم اسے امن الوقت کے
بعد شاید سب سے عمدہ مردانہ کردار قرار دے سکتے ہیں۔ یہ سیرت ہے کلیم کی جو ایک
رند لاؤ بالی ہے مگر اس کے ساتھ ہی بڑا مذاق اور فن پرست بھگ ہے۔ اس کردار
نگارسی میں مصنف کے کمال فن کی داد دیئے بغیر چارہ نہیں۔ کلیم دین و مذہب سے
بیگانہ ہی مگر وہ علم و فن سے بیگانہ نہیں۔ اس کے پاس ایک اعلیٰ درجہ کا کتب خانہ
ہے۔ جس میں آرٹ اور ادب کے انمول جواہر منظر آتے ہیں۔ اگرچہ میاں نصوح کو
ان جواہر پاروں سے محبت نہیں، مگر اس کے گھر میں اس کا سب سے بڑا لڑکا جواب
پرست اور فن شناس ہے۔ اپنی چیزوں سے دلچسپی رکھتا ہے۔ کلیم میں خود نگری
بھی پائی جاتی ہے، جو عموماً اہل کمال میں ہوا کرتی ہے وہ طبعاً مقلد نہیں اور بہتہ دانہ
اوصاف کا مالک ہے۔ مگر میاں نصوح کے خیال میں یہ سب کچھ ایچ ہے اور اس
کے یہی ہنر اس کے سب سے بڑے عیب بن جاتے ہیں۔ اسے اپنی رائے پر جو اعتماد ہے
وہی اسے باپ کی نظروں سے گمراہی کا باعث ہے۔ مگر کلیم اپنی رائے پر قائم رہتا
ہے اور خوشی خوشی سب مصیبتیں جھیلنا رہتا ہے توبہ النصوح کا ایک اور کردار
بھی کامیاب ہے یہ ہے ظاہر دار بیگ کا۔ یہ ظاہر دار بیگ بھی عجیب شخص ہے

جس کی مہذب ریاکاری اور سخن سازی کلیم کو تادیر دھوکہ میں رکھتی ہے تا آنکہ قلمی کھل جاتی ہے۔ کلیم کو باپ کے بدل جانے کے بعد بڑی بڑی تکیلیں ہوتی ہیں مگر اسے کچھ احساس نہیں ہوتا وہ نصوح کی گزشتہ زندگی اور موجودہ انقلاب پر متحیر ہے۔ اس کا دماغ عجیب و غریب خیالات کا مرکز اور گونا گوں شکوک و ادہام کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ مگر سچے یقین اور تجربے کے بغیر وہ اپنے باپ کے مکاشفہ اور سچی اصلاح سے کیسے متاثر ہو جاتا؟ وہ شدید کا مقابلہ کرتا رہتا ہے مگر بالغیب ایسا نہیں لاتا۔ اس زمانہ ابتلا میں اس کے دماغ میں عجیب عجیب خیالات وارد ہوتے ہیں۔ مگر وہ ان سب روحانی اذیتوں کو برداشت کئے جاتا ہے ان سب نفیاتی اور ذہنی کیفیات کو نذیر احمد نے بڑی کامیابی کے ساتھ قارئین کے سامنے رکھا ہے۔

مرآة العروس کے برعکس —۔۔۔ توبہ النصوح میں منہا کے لئے پڑھنے والا آخر وقت تک منتظر رہتا ہے۔ اس لئے کلیم کے انجام کے متعلق تشویش رہتی ہے اور یہ وہ خوبی ہے جس سے توبہ النصوح کو کسی حد تک خشک مضمون پر مشتمل ہونے کے باوجود بہت پسند کیا جاتا ہے۔

اس کی دہان مرآة العروس اور بنات النعش کی زبان کی نسبت مشکل اور مشکل اور پیچیدہ ہے۔ اس میں محاورات کی بھرمار ہے جس سے پڑھنے والا بعض اوقات اکن جاتا ہے۔ اس کے فنی مرتبے کے بارے میں مختلف خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کے خلاف بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں معنف ایک واعظ اور عمرانی مصلح کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔ مگر یہ اعتراض ان کی سبکتوں.....

پر وار دھوتا ہے۔ ہمارے خیال میں بعض نقائص کے باوجود توجہ النصوح نذیر احمد کے بہترین قصوں میں سے ہے۔

ابن الوقت

بعض مبصرین کی نظر میں ابن الوقت نذیر احمد کی سب سے ناکام تصنیف ہے مگر انصاف یہ ہے کہ ان چند فنی نقائص سے قطعاً منظرِ وجود نذیر احمد کے تقریباً ہر ناول میں مشترک طور پر پائے جاتے ہیں اور ابن الوقت میں بھی موجود ہیں ان کی یہ کتاب بہر حال ان کے اچھے اور کامیاب ناولوں میں سے ہے۔ مقصدی اور موسیقی تو ان کا تقریباً ہر ناول ہے۔ اسی طرح ان کے قصوں میں پلاٹ کی کمزوریاں اور کردار نگاری کی بعض خرابیاں بھی مسلم ہیں۔ مگر ان سب باتوں کے باوجود ان کے خلوص اور ان کی ماہرانہ مرقع نگاری سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ابن الوقت میں نذیر احمد نے اس کھوکھلی اور غلامانہ ذہنیت کی کلیاں مصوری کی ہے جو اس زمانے میں بہت سے نام نہاد اصلاح پسندوں میں پیدا ہو گئی تھی جس کے زیر اثر وہ اپنی تہذیب کی اعلیٰ قدروں کو غیر معقول مگر مغرب کی ”گپ شب“ کو بھی لازمۂ شائستگی سمجھنے لگے تھے۔ ابن الوقت اس ذہنی غلامی اور کورائے تقلید کے خلاف ایک زوردار احتجاج ہے۔ نذیر احمد کا دور (جیسا کہ ظاہر ہے) عبور اور تداخل کا دور تھا اور ابن الوقت اس دورِ تداخل PERIOD OF TRANSITION کے عام افکار اور عام شکوک وادہام کا شفا آئینہ ہے جس میں اس عصر کی ذہنی کشمکشوں کا پورا اور واضح نقشہ روشن ہو کر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔

ابن الوقت میں اس وقت کی سیاسی فضل کے مناظر بھی اپنی پوری جزئیات سمیت معروض تحریر میں آگئے ہیں۔ انگریزوں کے خیالات، رعایا کے احساسات، سیاست اور مذہب کے نئے نئے تصورات اور ان کے زیر اثر ہندوستانیوں کے نئے تہذیبی اور مجلسی رجحانات ان سب موضوعوں کو گفتگو اور مکالمے کی صورت میں بڑی عمدگی سے پیش کیا ہے۔

ابن الوقت ایک ایسے شریف زاوے کی خیال سرگزشت ہے جو پرانی معاشرت کو چھوڑ چھاڑ کر مغربی وضع اختیار کر لیتا ہے، اور انگریزوں کی تقلید میں انگریزی طور طریقوں کو اپنالیتا ہے۔ مگر اس کے باوجود انگریزی حاکم حکمرانی کے غرور میں اس کے طرز عمل کو ناپسند کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں برابری کا ادھار پایا جاتا ہے اور یہ وہ جرم ہے جسے اس وقت کا انگریز کسی طور گوارہ نہیں کر سکتا تھا۔ نتیجہ یہ کہ ابن الوقت بچارا ازب سورا ندہ و از اں سودا ندہ کہیں کا نہیں رہتا۔ پس یہی لب و باب ہے اس طویل کہانی کا جسے ابن الوقت میں مصنف نے پھیلا کر بیان کیا ہے۔ اور غرض اس کہانی سے اس امر کی تطبیق ہے کہ غیروں کی معاشرت اختیار کرنے پر بھی کوئی شخص غیروں میں اپنا نہیں بن سکتا۔ بلکہ غیر بھی ان ہی لوگوں کی قدر کرتے ہیں جو اپنے خبیالات بچے اور اپنی وضع کے پابند ہوں۔

خیال کیا گیا ہے کہ ابن الوقت کے لباس میں نذیر احمد نے سرسید پر چوٹ کی ہے اور وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ شاید نذیر احمد نے سرسید کے عروج کو مقبول عام کے خلاف کسی پوشیدہ جذبہ رقابت سے مغلوب ہو کر یہ کتاب لکھ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال ہے مگر یہ سب کچھ قیاس ہی قیاس ہے۔ کیونکہ نذیر احمد نیک صاحب

کے ہنیت مداح تھے، اس لئے اختلافات کے باوجود سید صاحب کے غلام پہ لکھنا
قرین قیاس بات نہیں۔ اس کے علاوہ کوئی قطعی دستاویز ثبوت بھی اس بدگمانی کے
حق میں موجود نہیں۔ ایسی صورت میں اس کو خواہ مخواہ سرسید کی تصویر قرار دینا
خود سید صاحب کی ذات پر حملہ اور بہت بڑی ناانصافی ہے۔ کیونکہ ابن الوقت میں
داخلی طور پر کئی باتیں ایسی موجود ہیں جو سید صاحب کی ذات ستودہ صفات میں ہرگز
موجود نہ تھیں۔ اس کے علاوہ سید صاحب کا تدین ابن الوقت میں نہیں پایا جاتا
— ہماری رائے میں ابن الوقت سرسید کی تصویر نہیں۔ بلکہ انیسویں صدی
کے آخری نصف کے عالم حلیم یافتہ نوجوانوں کی تصویر ہے۔ اس سلسلے میں یہ امر
مٹو کا خاطر ہے کہ سرسید سے ان کے رفقاء کی کشمکش کے افسانے اس بیجا عقیدت
کا نتیجہ ہیں جو عموماً کسی محبوب شخصیت سے پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ اور جس کے تحت
معمولی اور دیانت دارانہ اختلاف بھی عقیدت مندوں کو گوارا نہیں ہوا کرتا۔
ہم دیکھتے ہیں کہ سرسید کی رائے اور تصورات سے تقریباً ہر اختلاف کرنے والے کو
جذبہ مبالغت اور حسد کا مریض قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ عام طبقہ علماء کے اختلاف
کے علاوہ اکثر ایشی اور زندہ تیر احمد کے اختلاف کو بھی احساس کمتری کی تسکین کا ذریعہ
ثابت کیا گیا ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ سید صاحب بہت بڑے رہنما اور
واعی تھے۔ مگر ان کے بعض خیالات ایسے تھے جن کو حالی جیسے سلیم المزاج مصنف
نے بھی غیر معتدل اور انتہا پسندانہ قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے خیالات سے
اختلاف کا پیدا ہونا قدرتی اور یقینی تھا چنانچہ دیانت دارانہ اختلاف پیدا ہوا
یہاں تک کہ ان کے اپنے رفقاء بھی موقع بہ موقع اس کا بڑی حرارت اور بے خوفی

سے اظہار کیا اور اظہار کرنا بھی چاہیے تھا۔ کیونکہ سوال ذاتوں کا نہ تھا، دین د
مذہب کا تھا۔ اعلیٰ نصب العین اور اعلیٰ مقاصد کا تھا، تعجب یہ ہے کہ جب کبھی سید
صاحب سے ان کے اپنے رفقاء ان کے دائرے سے باہر کے لوگوں کا اختلاف سامنے
آتا ہے تو ہمارے بعض مبصرین اس کو کسی کھلے یا پوشیدہ جذبہ رقابت سے منسوب
کمر دیتے ہیں اور اس طرح سید صاحب کے ان غیر معتدل خیالات کی (جو بہر حال
وقتِ جوش سے پیدا ہو گئے تھے) پردہ پوشی یا تاویل کی صورت نکال لیتے ہیں یہ راصل
اسی اندھی بہری عقیدت کا کرشمہ ہے جس کی طرف مولانا حالی نے حیات جاوید کے
دیباچہ میں اشارہ کیا تھا۔ بلکہ بنظر تامل دیکھنے سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ ان مبصرین کو سربید
سے اتنی عقیدت نہیں جتنی مغربی تہذیب و معاشرت سے ہے جس کی کورانہ تقلید
کو تجدید اور ترقی کا سہانا نام دیکھنا اس کی پرستش کی جاتی تھی۔ اور یہی وہ غیر مستحسن
رجحان ہے جس پر محسن الملک اور وقار الملک بھی متعرض تھے۔ ابن الوقت سربید پر
چوٹ ہو یا نہ ہو اس کھوکھلی معاشرت پر یقیناً ایک کاری اور کھلا وار ہے جس کو
قومی اور ملکی روایات سے دور کا واسطہ بھی نہ تھا اور جس کا اختیار کرنا بخود ...
انگریزوں کی نظر میں ایک مضحکہ خیز فعل تھا کیونکہ اس میں دانستہ یا نادانستہ خوشامد
اور چاپوسی کی آمیزش نظر آتی تھی۔ اور یہ وہ حرکت تھی جو ایک زندہ قوم کے فرد کی
حیثیت سے خود انگریز کو بھی سخت ناپسند تھی۔

ابن الوقت اس کہانی کا سب سے بڑا کردار ہے۔ اس کی تعبیر میں مذیر احمد نے
بڑی محنت اور کاریگری کا ثبوت دیا ہے۔ اس کے خیالات میں جو تبدیلی دکھائی ہے
ایس بڑی تدریج کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ مصنف

ابن الوقت کی جن فطری صلاحیتوں کو بعد میں اجاگر کرتا ہے ان کے آثار وہ ہونہار برے کے چکنے چکنے بات) ابتدائی عمری میں بھی دکھایا ہے۔ وہ آغا دکار ہی سے ذوق جستجو سے متصف دکھایا گیا ہے۔ تاریخ اور آثار قدیمہ کا تحقیق کا شائق اور دل دادہ ہے۔ حالات کے مطابق بننے اور نئے خیالات اور رجحانات سے اثر پذیر ہونے کی اس میں خاص صلاحیت پائی جاتی ہے۔ تعلیم کے ذمے میں ہی اس کا یہ حال ہے کہ جب کوئی نئی کتاب جماعت میں شروع ہوتی۔ اس کا پہلا سوال یہ ہوتا کہ اس کا مصنف کون تھا، کہاں کا رہنے والا تھا، کس سے اس نے پڑھا۔ اس کے معاصر کون کون تھے؟ اس کی وقار عمری میں کون کون سی بات قابل یادگار ہے؟ اس رجحان طبیعت کو ساتھ ساتھ اس کے مزاج میں خود داری بھی بہت تھی۔ رائے کار کا اور خیالات میں مضبوط۔ (ذہن فلسفیانہ اور کتبہ آفرین، اس کا خیال تھا کہ سلطنت ایک ضروری اور لازمی نتیجہ ہے، قوم کی برتری کا۔ اب جب نوبل صاحب کے واقفیت پڑھی تو اسے انگریزی کی کیسٹ میں بعض ایسی خوبیاں نظر آئیں، جو ہندوستانیوں میں مفقود تھیں لیکن یہ یاد رہے کہ ابن الوقت نے انگریزی معاشرت کی خوشامد میں اختیار نہیں کی بلکہ اس لیے کہ اس کے نزدیک وہ ہندوستانی اطوار سے جاذب اور معقول تھی۔ یہ ابن الوقت کی خود داری کا خاص رنگ تھا اس کی معقول پسندی نے اسے انگریزی طور طریقوں کا دل دادہ بنایا۔ مگر اس کا کیا علاج کہ حاکم وقت کی نظر میں ترقی کی ایک صورت تھی۔ نوبل صاحب تو تھے ہی نوبل، اس لیے جب تک ان کے ساتھ اختلاط رہا ابن الوقت کو اس کی مستعار معقول پسندی کی کچھ داد ملتی رہی مگر جب سابقہ شارپ صاحب سے پڑا تو پھر ابن الوقت کی سب انگریزیت

اور جدیدیت دھری کی دھری رہ گئی۔ پھر زمان کی انگریز دانی کام آئی نہ انگریزی دانی۔ شارپ صاحب کی نظر میں ابن الوقت ابوالوقت بھی برابر تھے۔

نذیر احمد نے ابن الوقت کی قابلیت سے ہمیں بہت متاثر کیا۔ مگر دلائل میں حجت الاسلام کو غالب دکھایا ہے۔ اس کے باوجود قاری کی نظر میں پکا ابن الوقت ہی کا بھاری مسلم ہوتا ہے۔ حجت الاسلام کے دلائل میں وزن ضرور ہے مگر قدامت کے علاوہ خشک منطقیات بھی ہے اس کے مقابلہ میں ابن الوقت کی نظر زیادہ وسیع ہے اور باتوں میں فلسفہ کارس ہے اس لیے اثر زیادہ ہوتا ہے اس میں نذیر احمد ایک نکتہ رس فکا ر ثابت ہوئے ہیں۔ کیونکہ اس پیرائے میں انہوں نے دراصل تہذیب حاضر کی اس جگہ گاہٹ اور ظاہری آب و تاب اور اس کے عاملین کی زبان کے رس اور ظاہری مٹھاس کا تصور دلایا ہے۔

ابن الوقت کے بعد سب سے زیادہ قابل توجہ شخصیت حجت الاسلام کی ہے۔ یہ بزرگ انگریزی معاشرت کے سخت مخالف ہیں مگر انگریزوں کے مخالف نہیں۔ یہ دراصل اس دور کے اس طبقہ کے نمائندہ ہیں جس نے انگریزوں سے تعاون کی ایک صورت یہ نکال لی کہ سیاست میں اس کی طرف داری کر لی مذہب اور معاشرت میں اپنی وضع پر قائم رہے۔ یہ گروہ حقیقتاً ’کرسٹن‘ ہندوستانیوں اور شدید شرع پسند اور انگریز دشمن عالموں کے درمیان ظہور میں آ گیا تھا۔ جو سیاسی جس سے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے انگریزی سلطنت کی بنیادیں مستحکم کرنے میں پیش پیش تھا۔ مگر دین و مذہب کے ظواہر کے معاملہ میں شرعی رنگ اختیار کئے ہوئے تھا۔ پچ تو یہ ہے کہ نذیر احمد کے نزدیک یہ کردار لاکھ محبوب بھی مگر

ہماری نظر میں اس کی سیرت ابن الوقت سے زیادہ قابلِ اعتراف معلوم ہوتی ہے۔ اور پھر عجیب شرع پسند شخص ہیں کہ طب اور ڈاکٹری فضول اور بے اثر سمجھتے ہیں۔ اور تذبذب کو ایک فعلِ عبث خیال کرتے ہیں معلوم نہیں کہ کس شرع کے پابند تھے۔ اور کس دین کے پیرو تھے۔ بظاہر ایک بے عمل مسکونی۔ انگریز دوست، باتونی شخص ہیں، جن کی طرح کے لوگ شاید اس جہانِ آبِ گل میں کم ہی پیدا ہوتے ہوں گے بید کھوکھلا کردار۔ ابن الوقت کے مقابلہ میں اس کو پیش نہیں کیا جاسکتا۔ ابن الوقت کا شاید کمزور ترین کردار یہی ہے۔

نذیر احمد نے ابن الوقت میں انگریزوں کے دو نمائندہ پیش کئے ہیں۔ ان کے کردار اسپیس متضاد ہیں ایک نویل جو بڑے شریف ہیں، دوسرے شارپ صاحب بہت تیز قسم کے انگریز ہیں یہ دونوں کردار مکمل اور عمدہ ہیں۔

ابن الوقت کی کچھ کچھ کا کردار بھی صحیح اور دلچسپ ہے اس خاتون کی سادگی اور معصوم ہوا عجیب بڑی دلکش لگتی ہے۔ اس کی یہ دلچسپ بے خبری جو اس زمانے کی بڑی بوڑھیوں میں قدرتی طور پر عام تھی کتنی پر لطف ہے کہ وہ کمپنی کو ملکہ وکٹوریہ کی بیٹی سمجھ رہی تھی اور کہتی ہیں کہ ابن الوقت پر جو ظلم ہوا ہے اس کی شکایت کمپنی بادشاہِ زامی سے کرنی چاہیے نسوانی کرداروں کی مصوری نذیر احمد کا خاص فن ہے۔

ابن الوقت کا ایک بڑا عجیب جوان کے سب ناووں میں ہے یہ ہے کہ ان کے کردار بولتے بہت ہیں۔ وہ باتیں کم کرتے ہیں تقریریں زیادہ کرتے ہیں

ان کے کرداروں کی طویل تقریریں کو پڑھ کر یہ راز آشکار ہو جاتا ہے کہ مصنف اپنے عقائد کی تبلیغ کے لیے مضطرب ہے۔ نذیر احمد کے تین اور قصے بھی ہیں۔ محصولات یا فسانہ مبتلا، آیامی اور رویائے صادقہ۔ آیامی میں ہندوستانی بیوگان کی کسپری اور بد حالی کا نقشہ ہے۔ اس قصہ کے ضمن میں مصنف نے یہ تلقین کی ہے کہ بیوہ کا نکاح متعدد وجوہ سے بیحد ضروری ہے۔ اس کا ایک زنانہ کردار آزادی بیگم ہے، جو نذیر احمد کے نسوانی کرداروں میں بڑی امتیاز کی مالک ہے۔ اس کے ذریعہ ایک بیوہ کی ذہنی کشمکش کی نہایت کامیاب عکاسی کی گئی ہے اور یہ اردو میں نغیاتی تجربے کی اولین کوششوں میں سے ہے۔ اس قصہ میں بھی وہی عیب نمایاں ہے کہ اس کے کردار خواہ مخواہ طویل تقریریں کرتے نائی دیتی ہیں خصوصاً ایسے وقت میں جب موقع مختصر بات یا مکالمے کا ہوتا ہے یا اس قصہ میں زندگی اور سچائی دونوں کے عناصر پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ پلاٹ کی تعبیر کی توجہ کچھ زیادہ نہیں کی گئی۔

رویائے صادقہ میں دین داری، خدا پرستی، اوہام باطلہ کی تردید، تعلیم جدید کی خرابیاں اور علی گڑھ کالج کی تعلیم و تربیت کا حال اور اس کے نقائص کا بیان کرنا مقصود ہے اس میں صادقہ کی ربانی روحانی پیغام پہنچایا گیا ہے اور یہ صاحب کی مادہ پرستانہ ذہنیت اور تعلیم جدید سے متاثر ذہن و دماغ کی اصلاح کی کوشش کی گئی ہے مگر انصاف یہ ہے کہ یہ سب مضامین اور خیالات ناول یا قصے کی بجائے ایک عام مدلل رسالے یا کتاب کی صورت میں ظاہر کر دیئے جاتے ہیں تو مصنف کو اپنے مقصد میں بڑی کامیابی ہوتی صحیح ہے کہ اس میں بہت

کم باتیں ایسی ہیں جو دنیا میں نہ ہوتی ہوں یا جو جدید اسلامی سوسائٹی میں نہ پائی جاتی ہوں مگر شدید رسالہ یا مقالہ قارئین کو متاثر کرنے کے لیے کافی بلکہ زیادہ موزوں ہوتا۔

اب نذیر احمد کا کامیاب ترین قصہ۔ فناء مبتلا! اس کے تین لاجواب کردار مصنف کی کردار نگاری کے کامیاب نمونوں کے طور پر پیش کئے جاسکتے ہیں۔ اول مبتلا جو دو بیویوں کے شوہر میں غیرت بیگم مبتلا کی پہلی بیوی ہیں جو اصلًا نسلًا شریف ہیں اور بالآخر ہریالی۔ جو بازار میں عورت ہے مگر مبتلا اس سے نکاح کر لیتا ہے۔ یہ تینوں کردار کامیاب ہیں اور دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ مولوی نذیر احمد نے ہریالی ایک طوائف کی نفسیاتی اور ذہنی کوائف سے گہری واقفیت کا وہ سماں دکھایا ہے جس کی بظاہر ان سے توقع نہ ہو سکتی تھی۔ فناء مبتلا میں مقصد سے دل بستگی کا وہی عالم ہے جو مصنف کے اور ناولوں میں ہے۔ مگر فن کے اسرار و رموز پر عبور کے معاملہ میں اس کو ہم نذیر احمد کا شاید مکمل ترین قصہ کہہ سکتے ہیں۔ اس میں پلاٹ کی تعمیر مناسب، مربوط اور محقول ہے۔ اس میں گفتگوؤں کا طول کم اور مکالموں کی ہر نین فطری اور مناسب ہے، اور مقصد کچھ اس طرح فن کے ساتھ ہم آہنگ اور ہم رشتہ ہو کر چلتا ہے کہ اعتراض کی گنجائش اتنی نہیں نکلتی جتنی مثلاً توبہ النصوح یا رویائے صادقہ میں۔ فناء مبتلا میں نذیر احمد ایک کامیاب صاحب فن معلوم ہوتے ہیں۔

مجموعی رائے

نذیر احمد کی ناول نگاری کے متعلق عمومی رائے ظاہر کی گئی ہے کہ وہ

قصہ نویس سے زیادہ واعظ تھے۔ کیونکہ انہوں نے اپنے قصوں سے دین داری، خدا پرستی اور اصلاح معاشرت کا کام لیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہیں قصہ نویس پر عبور تھا ان کے پلاٹ کمزور ہوتے ہیں، ان کے کردار تعمیر کی خوبی سے معری ہوتے ہیں۔ وہ بعض اوقات مقصد کی خاطر حقیقت کا خون کر دیتے ہیں۔ اور ایسی باتیں ایسے موقعوں پر کہہ جاتے ہیں جو قرین قیاس نہیں ہوتیں۔ بس انہیں ایک ہی دھن رستی ہے کہ وہ ثابت کر سکیں جو دیندار ہے اس کو دنیا میں داور آخرت دونوں میں (کوئی گزند نہیں، مگر جو گنہ گار ہے اس کی عاقبت تو خراب ہے ہی، اس دنیا میں بھی اس کو بڑی بڑی تکلیفیں ہوتی ہیں۔ حالانکہ جہاں تک اس دنیا کے رنگ و بو کا تعلق ہے یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں۔ اور اس دنیا میں اس کے خلاف اور اس کے حق میں مثالیں برابر مل جاتی ہیں نذیر احمد پر یہ اعتراض بہت حد تک درست ہیں مگر اس سلسلے میں کچھ توضیحات بھی درج ذیل ہیں۔

نذیر احمد کے قصوں کی اس خصوصیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان پر موغظنی رنگ غالب ہے اور وہ سب کے سب، بلا استثناء ایک مقصد۔ و اصلاح معاشرت کے ماتحت لکھے گئے تھے، اور یہ ظاہر ہے کہ غیر معتدل مقصدیت فن کے لیے مضربکہ مہلک ہوئی ہے خصوصاً جب کہ مقصدیت کے زیر اثر کہانی اور قصہ حقیقت کے بھی خلاف ہو جائے۔ مگر نذیر احمد کے سلسلے میں ایک عذر لائق قبول ہو سکتا ہے کہ وہ اردو کا پہلا ناول نگار ہے اس لئے اس کے ناولوں میں وہ تکمیل اوصاف تک نہیں جو مشکل اور ترقی یافتہ ناولوں میں ہونے چاہئیں۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ ناول انیسویں صدی میں شائع ہوئے۔ جب ابھی فنی شعور اور

فن کی پرداخت ترقی کی اعلیٰ حد تک نہ پہنچ پائی تھی۔ ان کے ناولوں میں یہ عیب ہے کہ وہ ان میں خواہ مخواہ دین اور اخلاق لے آتے ہیں۔ مگر خود مانگر نیزی ناول کی تاریخ میں ایک زمانہ ایسا آیا ہے جب ناول نگار کی سب سے بڑی خوبی یہ خیال کی جاتی تھی کہ وہ اپنے ناول کے ذریعہ اچھا اخلاقی سبق سکھائے۔ چنانچہ چرڈسن کہتا ہے :-

"ALL MY STORIES I AM BOLD TO SAY
CARRIED WITH THEM AN USEFUL MORAL"

اور اس کے متعلق ایک نقاد کہتا ہے :

RICHARSON WAS NOTHING, ITNOTA MORALIST,

کسی ادیب یا ناول نگار کا صرف یہ طرز عمل کہ اس نے اپنے ادب میں اخلاق و موعظت کو اپنا مقصد قرار دیا ہے۔ ہمارے خیال میں کوئی جرم نہیں بشرطیکہ اس کی وجہ سے حقیقت اور صداقت کو نقصان نہ پہنچا ہو۔ اسی طرح ناول کے ذریعے اصلاح کا خیال بھی کوئی قابل اعتناء خیال نہیں۔ چنانچہ جان کالزورڈی نے ناول نگار کو ایک ایسا مصلح قرار دیا ہے جو بدی کے کوچے میں چراغِ سر راہ لے کر خوابیوں کو بے نقاب کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ خرابیوں کے بے نقاب کرنے کا مقصد

H. WILLIAMS. TWO CENTURIES OF ENGLISH NOVEL (1911) P. 37

THEIM OF TRANQUILITY P. ۱۰۱

ہی یہی ہے کہ ان کی اصلاح ہو سکا زور دی کو ایک کردار OCTHMAI تقریباً یہی فرض انجام دیتا ہے۔ پس اگر یہ سچ ہے تو نذیر احمد کا نصوص اور ابن الوقت کا حجت الاسلام اور مرآة العروس کی اصغریٰ اور اس طرح کے دوسرے کرداروں کے مصلح یا داعظ ہونے پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے؟ یہ درست ہے کہ نذیر احمد زندگی میں جو ہونا چاہیے "اس کے مبلغ اور نقیب ہیں۔ مگر انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس میں جو ہے" اس کے خلاف بہت کم ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ درست ہے کہ ان کے ناول انجام کے لحاظ سے اکثر ایسے ہیں جن میں بدی کو خسران اور نقصان لاحق ہوتا ہے..... (مگر یہ بات عین ممکن ہے) اور اس میں امکان وقوع کے خلاف کوئی بات نہیں۔ اور اگر یہ عجیب ہے تو ساری رومانی "افانہ نویسی" کا ہے جس میں آرزو کش کش اور اچھا انجام تقریباً قاعدہ کلیہ ہے.....
... نذیر احمد کے قصے بھی اس لحاظ سے رومانی افانہ نویسی کی صف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان میں رومانی افانوں کا ایک بڑا رکن..... یعنی جذبہ محبت تقریباً مفقود ہے۔

نذیر احمد کے نادلوں کی اس اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے ذریعہ ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرت کے ایک اہم دور کی تصویر ہلے سامنے آتی ہے ان نادلوں میں اس عہد کی ذہنیت، سماجی تصورات اور معاشرت

۷ اس کے لیے لائحہ فرمائیے: A.C. WARD, 20TH CENTURY

LITERATURE (1928) P. 28.

کے ایک اہم دور کے مرتعے دستیاب ہوتے ہیں۔ اور ان کی وہی قدر قیمت ہے جو ۱۸ ویں، ۱۹ ویں صدی کے بعض انگریزی قصوں کی جن میں ڈکنز، ہیکسٹرے اور ہارڈی کے احتجاجی قصے اور مذہبی افسانے 'EVANGELICAL NOVELS' شامل ہیں پس جس طرح انگریزی ناویوں کا یہ حصہ اپنے نقائص کے باوجود زندہ ہے اور زندہ رہنے کے قابل ہے۔ اسی طرح نذیر احمد کے قصے بھی ہمیشہ زندہ رہیں گے اور زندہ رہنے کے مستحق ہیں اس لئے نہیں کہ ان میں فن کی سب خوبیاں پائی جاتی ہیں، بلکہ اسی لیے بھی کہ ناول کے سفر، ارتقاء میں یہ حصے اہم منزل اور اہم سنگ میل کا درجہ رکھتے ہیں۔ اب ذرا یہ سنئے کہ نذیر احمد کے ناویوں کے عیب کیا ہیں؟ اہم نے گزشتہ طور میں ان کے ناویوں کو "رومانی ناول نویسی" میں شامل کرنے کی کوشش کی ہے مگر ان کے یہ ناول معاشرتی قصے ہیں اور ظاہر ہے کہ معاشرتی قصے ایک لحاظ سے حقیقی قصوں کی صف میں آتے ہیں اس لیے معاشرتی قصے اپنی ذات میں اعلیٰ رومان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان میں تو زندگی کی ہو ہو عکاسی ہونی چاہیے۔ ان میں ترجمانی اور تعبیر و توجیہ بھی شاید گوارہ نہیں ہو سکتی۔ بے عیب عکاسی ہی ان کا نصب العین ہے اور یہی ہونا چاہیے۔ — نذیر احمد نے اپنی قصہ نویسی میں فن کی مسکراہر بندیوں کا خیال نہیں رکھا۔ اس کے علاوہ ایک اچھے رومان میں سب سے بڑا محرک عنصر جذبہ عشق ہوتا ہے مگر جیسا کہ پہلے بیان ہوا نذیر احمد کے قصوں میں باوجود یہ کہ مرد بھی ہیں اور عورتیں بھی مگر ان کی زندگی میں

عشق کا تصور مطلق نہیں دکھایا گیا۔ — بظاہر یہ کوئی ایسی بات نہیں جس کے نہ ہونے کے کسی قصے کو مطلقاً ناقابل اعتنا قرار دیا جاسکتا ہو۔ مگر اس سے ناول کی کشش مزور کم ہو جاتی ہے کیونکہ عشق و محبت کا جذبہ انسانی جذبات میں سب سے زیادہ کشش اور تاثیر رکھتا ہے۔ نذیر احمد کے ناول گناہ کی دھیرے سے غیر مقبول ہو جاتے ہیں۔ نذیر احمد اس دور کے انگریزی ادیبوں سے مشابہت رکھتے ہیں جن میں ۶۵۴ (ہیٹ) سے زیادہ اظہار و تبیین کی طرف توجہ کی جاتی تھی۔ ان ادیبوں کا فن کمزور تھا مگر ان کی قوت بیان مضبوط تھی۔ نذیر احمد بھی فارم سے زیادہ بیان کے شائق تھے۔ وہ ہر وقت اس کو زیرِ نظر رکھتے ہیں۔ کہ انہیں جو کچھ کہنا ہے وہ سب کہہ دیا جائے محل مقام، مناسبت، کمی بیشی کا خیال بہت کم رکھتے ہیں۔ اسی لیے بعض نقادوں نے کہا ہے کہ ان کے ناول قصے نہیں، بلکہ مقالے ہیں۔ جن میں ایک عنوان پر بڑی مدلل بحثیں ممتی ہیں۔ ناول از ہیک آرت ہے۔ اسی لیے آئیں فارم اور فن کے تعاضف بہر حال مقدم ہونے چاہئیں، ورنہ ناول کا بکھیرا کر نیکی ضرورت ہی کیا ہے؟ ایک مقالہ لکھ کر طلب کیا بات کہہ دی جائے تو بجا ہے؛ بہر نوع، نذیر احمد کی قوت مشاہدہ تیز ہے اور انہیں جزئیات پر بڑا عبور ہوتا ہے۔ مگر وہ جزئیات کا انتخاب نہیں کر سکتے وہ اپنے قصے میں جزئیات کو تمام و کمال اندلیں دیتے ہیں۔

نذیر احمد کے قصوں کی ایک بنیادی کمزوری یہ ہے کہ قصے میں ان کے پیشروی

APPROACH عقلی ہوتی ہے: جذباتی "نہیں ہوتی۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی ادبی کارنامہ اپنی تحریک کے لحاظ سے موثر اور نصب العین کے اعتبار سے کامیاب نہیں ہو سکتا جس کی بنیاد موثر حد تک جذباتی نہ ہو۔ نذیر احمد ناول کی گاڑی کو صرف عقل کے پہنیے سے چلاتے ہیں۔ ان کے بڑے کردار سب سے زیادہ جس چیز سے متعصب ہیں، وہ معاملہ فہمی اور عقلیت ہے بس اس چیز نے ان کے اہم کرداروں کو ان سے زیادہ عقل محکم بنا کر رکھ دیا ہے۔

نذیر احمد کی کردار نگاری میں تعمیر اور قدرتی ارتقا کے اوصاف پائے جاتے ہیں۔ البتہ ان کے اہم کرداروں کی گفتگو میں دلچسپ و مکالمے عمدہ ہوتے ہیں خصوصاً عورتوں کے۔ مگر طولانی ہونی کا عیب ہر جگہ نمایاں ہے۔

مولوی صلاح الدین احمد کے بقول ان کے کم اہم کردار عموماً ان کے اہم کرداروں کے مقابلہ میں زیادہ ترقی یافتہ اور فنی لحاظ سے بہتر معلوم ہوتے ہیں دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر شعوری طور پر فن کاری کے اچھے نمونے پیش کر سکتے ہیں۔ مگر جب وہ مقصد کے شعور کا دامن مقام کرتے ہیں اٹھاتے ہیں، تو فن کا دامن ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ گزشتہ مباحث سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی ہے کہ نذیر احمد کی قلم کاری کا نصب العین محض چند مخصوص سماجی اور معاشرتی تصورات کی اشاعت تھا۔ ورنہ شاید قصہ نویسی کا فن ان کا منتہا مقصود نہ تھا۔ وہ سرید کے ایک ہم کار اور رفیق اور اس دور کے ایک مذہبی اور محلی مصلحتی — اور ان کے حق میں یہ کلمات ان کی شان اور ان کی اہمیت کی تنقید کے مقصد سے استعمال نہیں ہوئے۔ بلکہ فی الحقیقت خود ان

کا اپنا مقصد اور نصب العین بالا را وہ بھی یہی تھا۔ اس لیے فن کی بحث کو چھوڑ کر اب ہم ان افکار و تصورات کی اجمالی فہرست پیش کرتے ہیں جن کی اشاعت کی خاطر نذیر احمد نے قصہ نویسی اختیار کی۔

نذیر احمد کے رجحانات اور تصورات تقریباً وہی تھے جو سر سید کے رفقاء کے مخصوص افکار سمجھے جاتے ہیں۔ اصل جذبہ محرک قوم کی اصلاح اور ترقی کا خیال اور نئے حالات میں مجلسی دینی افکار کی جدید تعمیر و توجیہ —
 — سر سید کے سب رفقاء کی طرح نذیر احمد کا مقصد بھی یہی تھا جس کو انہوں نے اپنی دینی کتابوں کے علاوہ اپنے نقضوں میں بھی پیش نظر رکھا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ انہوں نے مذہب کی طرح خود تمدنی اور مجلسی امور میں عقل کی کار فرمائی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ سر سید کے رفقاء میں اگر شب کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ انہوں نے اسلامی تاریخ کو عقل کے سانچے میں ڈھال کر تاریخ کا ایک معقول تصور ہمارے سامنے رکھا تو نذیر احمد کا یہ کارنامہ ہے کہ انہوں نے مجلسی زندگی کا ایک مثالی مگر معقول نمونہ قوم کے سامنے پیش کیا۔ بہر حال معقولیت ان کے تصورات کا بنیادی وصف ہے۔ اس میں نذیر احمد کی خاص خدمت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ان ”معقولات“ صلاحیتوں کو گھروں کی آبادی اور خانگی زندگی میں خوشحالی اور مسرت پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا — اور یہ اس معنی میں بہت بڑا کارنامہ ہے کہ خانگی مسرت قومی ترقی میں بہت بڑی حد تک ممد و معاون ہو سکتی ہے۔ اس غرض کیلئے انہوں نے عورتوں کو منزلی زندگی کا سنگ بنیاد قرار دیا ہے۔ کیونکہ اچھی عورتیں ہی کارکن مردوں کو کار پڑے سنایاں

انہام دینے کے قابل بنا سکتی ہیں۔ جن گھروں میں عورتیں مردوں کے لیے ذہنی تکلیف اور پریشانی کا باعث بن جاتی ہیں وہاں کے مرد زندگی میں کوئی ترقی نہیں کر سکتے کیونکہ ان کا سارا وقت عورتوں کے مسائل حل کرنے میں گزر جاتا ہے۔ نذیر احمد منزلی زندگی کے اس راز سے ابھی طرح باخبر تھے۔ انہیں معلوم تھا کہ قومی ترقی کے لیے عورتوں کی تعلیم اور ذہنی تربیت کی بہت ضرورت ہے۔ اس کے لیے انہوں نے اصغر علی، صادقہ اور آزاد کی بیگم کے مثالی کردار ہمارے سامنے پیش کئے۔

نذیر احمد کے ان تصورات پر دو اعتراض کئے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ انہوں نے اپنے قصوں میں اپنے طبقہ (متوسط طبقے کے پچھلے درجہ کے لوگوں) کے کردار پیش کئے ہیں اور قصہ نویسی سے مقصود بھی ان ہی کی اصلاح تھی۔ دوم یہ کہ ان کے نسوانی کردار جدید معاشرت میں زندہ رہنے کے مستحق نہیں — ہمارے نزدیک یہ دونوں اعتراض بیجا ہیں۔ نذیر احمد کے قصے عام سماجی معاشرت کے لیے مفید اور نفع بخش ہیں۔ ان کے نسوانی کردار بلاشبہ جدید نہیں مگر ہماری معاشرت میں منزلی زندگی کو پراطمینان بنانے کے لیے جدید سیرتوں سے زیادہ نذیر احمد کی مثالی صورتیں آج بھی زیادہ کامیاب ہیں۔ اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مغربی تصورات میں پل ہوئی بخود مشغول اور خود مگر خواتین مردوں کی مشکلات میں اس طرح تعاون نہیں کر سکتیں جس طرح وہ خواتین جن کے نقشے نذیر احمد نے ہمارے سامنے پیش کئے ہیں۔ ہماری سماجی کو آج پھر کسی مرآۃ العروس اور نبات النش کی ضرورت ہے۔

نذیر احمد نے توبہ انصوح میں کلیم کو ایک فن دوست اور نصح کو فن دشمن شخص کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے انصوح کی زبان سے فن اور ادب کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی بنا پر یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ نذیر احمد آرٹ اور ادب کے مخالف تھے۔ اور محض مولوی تھے۔ وہ نہ چاہتے تھے کہ قوم کے تسلیم یافتہ لوگ آرٹ اور ادب میں دلچسپی لیں۔ مگر یہ نذیر احمد کے ساتھ زیادتی ہے۔ نذیر احمد آرٹ اور ادب کے مخالف نہ تھے وہ ایک مقصدی دور کے ادیب تھے، اور ادب کی افادیت کے قائل تھے۔ ان کی رائے میں معلوم ہوتی ہے کہ آرٹ اپنی ذات میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا جو آرٹ برائے آرٹ اور جو ادب برائے ادب ہے وہ بے بنیاد بلکہ مضرب آرٹ اور ادب کی زندگی کے لیے مفید ہونا چاہیے۔ ————— اخلاق اور ادب کے سوال پر بھی ان کا نقطہ نظر یہی ہے۔ فحاشی اور عریانی سحر البیان میں ہو یا گلستان میں۔ ان کے نزدیک مضراور مہلک ہے۔ بس یہی نذیر احمد کے خیالات ہیں اور یہ وہ خیالات ہیں جن پر بعد میں افادیت پسندوں نے خصوصاً اقبال نے ————— مہر تصدیق ثبت کر دی۔ نذیر احمد قومی تعبیر کے اولین دور کے رہنماؤں میں سے تھے۔ اس لیے انہوں نے ادب اور خصوصاً رائج الوقت یا روایتی ادب کے متعلق جس منظریے کا اظہار کیا وہ قابلِ اعتراض معلوم نہیں ہوتا۔ ————— اور اس سے ان کی کسی مولویت کا ترشح نہیں ہوتا۔ اور اگر اس کے باوجود ڈپٹی نذیر احمد کو مولوی نذیر احمد قرار دیا جائے تو ان کی یہ مولویت نہایت مستحسن مولویت

ہے۔ نذیر احمد کا دین کیا ہے؟ اصلاح معاش اور فکر معاوان کے نزدیک ایک مکمل دین دار وہ ہے جو..... غصے کو پی جائے، انتقام نہ لے، بھوٹ نہ بولے، عینیت نہ کرے، حرصیں و طامع نہ ہو، ہمارا درخت گیر نہ ہو، مسک اور بخیل نہ ہو، مغرور اور متکبر نہ ہو وغیرہ وغیرہ؟ غرض اس میں ایک اعلیٰ درجہ کے انسان کی جملہ صفات موجود ہوں۔ اس مکمل انسان کی صحیح تصویر وہ ہے جو نذیر احمد کے مجتہد الاسلام کی زبان سے ابن الوقت میں کھینچی ہے نذیر احمد کا دیندار کوئی تارک دنیا عابد و زاہد نہیں بلکہ دنیاوی فہم و فراست سے بھی آراستہ ہے۔ وہ سخت کوشش بھی ہے، اور نیک عمل بھی۔ اس کی خدا پرستی اس کو دنیا و آدمی سے نہیں روکتی۔ بلکہ ایک کامیاب دنیا دار بناتی ہے۔

نذیر احمد کی دنیا داری میں کفایت شعاری اور جرز رسی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ دراصل ان کے ان تجربات کی وجہ سے ہے جو انہیں اپنی زندگی میں حاصل ہوئے۔ انہوں نے زندگی میں غربت و افلاس کی تکلیفیں اٹھائیں۔ اس لیے انہیں روپیہ کی قدر و قیمت کا بڑا احساس تھا۔ بنا بریں وہ چاہتے تھے کہ قوم کے افراد بھی اس کی اہمیت کو پہچانیں خصوصاً غریب اور متوسط طبقہ کے لوگوں کو اس کی بڑی ضرورت ہے کہ وہ روپے کا صحیح مصرف پہچانیں اور کبھی فضول اور بیکار ضائع نہ کریں۔

اس صدی کے مخصوص سیاسی تعلیمی اور معاشرتی تصورات میں نذیر احمد کبھی سرئید کے ہم خیال نظر آتے ہیں کبھی مخالف۔ ابن الوقت کے ہمیں میں انگریزی

ہماس پر جوئے دے کی ہے یا نید صادق کے خطوط میں علی گڑھ کالج کے غیر اسلامی ماحول کا نقشہ کھینچا ہے۔ وہ سر سید احمد خاں کی انتہا پسندی اور ملوک کے خلاف ایک رد عمل ہے۔ مگر سیاسیات میں نذیر احمد نید صاحب سے پورے پورے متفق معلوم ہوتے ہیں۔ البتہ محبسی اور معاشرتی امور میں وہ ان سے بہت مختلف تھے۔

نذیر احمد کے افکار کے اس جائزے سے یہ بات اچھی طرح روشن ہے کہ وہ اس دور کے صحیحہ نمائندہ اور ترجمان تھے۔ انہوں نے اپنے دوسرے رفقا کی طرح ذہن کو بدھ لنے کے لیے بہت سا ادب پیدا کیا۔ اور یہ ادب ایسا ادب ہے جس کا تعلق خواص سے زیادہ عوام تھا۔ اس لحاظ سے نذیر احمد کو سر سید کے رفقا میں سب سے زیادہ "عوامی" کہا جاسکتا ہے۔ شبلی کے کارنامے اور حالی کے فنی شاہکار سب اپنی جگہ قابلِ قدر ہیں (جیسا کہ تذکرہ ہو چکا ہے) مگر نذیر احمد کا دائرہ خطاب ان سب سے زیادہ وسیع اور اپنے زمانہ کے نشر نگاروں میں ان کی مقبولیت سب سے زیادہ تھی۔ کیونکہ ان کی کتابوں کو خواہم در عالم مرد اور عورت، امیر اور غریب، دین دار اور دنیا دار سبھی پڑھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود دیگر ان کی کتابوں کی علمی سطح اتنی بلند نہیں، جتنی ان کے دوسرے رفقا کی کتابوں کی ہے۔ ہم ان کو اردو کے بڑے مصنفوں اور انشا پر دازوں میں شمار کرتے ہیں اور ہر چند کہ فنی لحاظ سے ان کے ناموں پر اور علمی لحاظ سے ان کی دینی کتابوں پر اعتراض وارد کئے گئے ہیں مگر ناولوں میں ابن الوقت، فسانہ مبتلا اور توبہ النصوح اور علمی کتابوں میں

المحقق والفرائض اردو ادب کے ساتھ دوامی عمر پائے گی۔ بقول ڈاکٹر جاسن ادبی مذاق کے بدل جانے کے باوجود فیلم ڈنگ کی *TOM JONES* ابھی متروک نہیں ہوئی؛ ہمارے نقادوں کی کوڑی تنقید کے باوجود ابن الوقت اور فضاء مبتلا ابھی زندہ ہیں اور زندہ رہیں گے۔

ضمیمہ

ضمیمہ (الف)

نذیر احمد کی انفرادیت

یوں تو سید کے رفقا میں سے ہر ایک شخص غیر معمولی قابلیتوں کا مالک تھا اور اپنے اپنے خاص شعبوں میں سے کسی کی نظر آج بھی موجود نہیں۔ مگر مولوی نذیر احمد — جنہیں بعض لوگ ڈپٹی نذیر احمد کہنا پسند کرتے ہیں۔ ایک ایسے مصنف تھے جن کی شخصیت اور جن کا رنگ تصنیف دوسروں سے منفرد تھا۔ یہ انفرادیت ان کے اکثر کارناموں کی اس روح میں مضمر ہے کہ انہوں نے سرسید کے بعد شاید سب سے زیادہ عام زندگی اور عام مسائل سے رابطہ رکھا۔ شبلی ایک عالمانہ شان رکھتے تھے اور بڑوں بڑوں کو خاطر میں نہیں لاتے تھے۔ ادب میں بھی ان کا مذاق (اگر سوج ادب نہ ہو تو عرض کروں کہ) بورژوائی ہی سا تھا۔ شان اور تہمت، انفاست و لطافت، سرفائے ادب کے سے ٹھاٹھ بغل کدہ

بیمبی میں ہوں یا تربیت گاہ ندوہ میں — وہ ہر جگہ ایک اشرا فی شان سے نمودار ہوتے ہیں۔ مولانا حالی — خوش صفات حالی — ان کی سلاست مزاج تو ہر جگہ ٹائٹل اور مصالحت ہی کی قائل تھی — وہ ایک نرم و ادیب تھے۔ نرم زبان اور شریف قلب و لہجہ، ان کا تیسرا خاص تھا۔ اشرا فی شان سے دب کر چلنا ان کی وضع تھی — سر سید اپنے اشرا فی شان پلٹ فارم سے اتر کر عوامی اپیل تک ضرور آئیے گا، مگر ذہنی جمہوری اشرا فی شان ہی کے دلدادہ تھے — ان میں سب سے زیادہ جیش شخص کو عام لوگوں کے قریب پاتے ہیں۔ وہ نذیر احمد تھے۔ جن کی اپنی زندگی عوام ہی کے ماحول سے ابھری تھی اور ان تجربات سے اہمال تھی جن سے زندگی کی معرفتیں پاکر انھوں نے جمہور کی زندگی کو سنوارنے کے لیے ادب پیدا کیا۔ جتنا اس دور کے کسی اور شخص نے پیدا نہ کیا۔

نذیر احمد کے ضمن میں میں نے عوامی، اشرا فی، بورژوائی وغیرہ کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ ان سے کوئی غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے۔ نذیر احمد کو تو ان اصطلاحوں کا ادراک ہی نہ ہوگا — مگر ان کی تصنیفی روح کا تجزیہ یہی کہتا ہے کہ وہ تھے عوام و درست شخص، کیونکہ ان کی تصانیف کی غالب روح اس سہروردی اور غلگاری کے جذبے سے بریز رہی ہے جو انہیں عام لوگوں کی زندگی کو سمجھنے اور ان کے لیے مناسب دستور العمل تیار کرنے پر مجبور کرتی رہی — اور یہی انہیں سر سید کے بعد شاید وہی بڑے مصنف تھے، جن کی زبان بھی عام لوگوں کے قریب تھی — یہ سمجھئے کہ اس میں ایک مخصوص عالمانہ طبقاتی ماحورہ ضرور پایا جاتا ہے۔ مگر نذیر احمد کی

گفت گو کی عمومی سطح عام ہی ہے۔

نذیر احمد نے بچوں کے لیے بھی کتابیں لکھیں اور قانونی کتابوں کے ترجمے بھی کئے۔ مگر ان کی تصانیف کے اہم موضوع دو ہیں۔ اول ان کی دینی تصانیف ... دوم ان کے قصے۔ ان دونوں اصناف میں وہ اپنے رفقاء سے منفرد ہی ہیں۔ یوں کہنے کو تو سرسید اور ان کے سارے رفقاء نیچری کہلاتے تھے۔ اور اس لحاظ سے نذیر احمد بھی نیچری ہی سمجھے جاتے تھے۔ مگر نذیر احمد کی نیچریت بھی ایک امتیازی شان رکھتی ہے۔ وہ مذہب کے معاملہ میں آزاد اور تحقیق پسند تھے۔ وہ جس ذلمے میں دہلی کاغذ میں داخل ہوئے اس ذلمے میں وہ بالی حنفی اختلاف بڑے زوروں پر تھا۔ اس میں بھی وہ آزاد اور غیر جانبدار سے رہے۔ بعد میں جو سرسید کی رقابت میں دینی جھگڑے کھڑے ہوئے، ان میں بھی ان کی راہ اپنی ہی تھی۔ — وہ نہ تو سرسید کے اندھے مقلد تھے، نہ سرسید کے مخالفوں کے پورے ہمنوا تھے۔ سرسید سے ان کا اشتراک صرف چند مسائل میں تھا۔ وہ سرسید کی طرح آزادی رائے اور عقل کی اہمیت پر خاص زور دیتے تھے، تقدیر، توکل، خیر و شر وغیرہ کے متعلق ان کا نظریہ وہی تھا، جو سرسید کا تھا۔ ان کا خیال یہ تھا کہ مذہب میں فطرت ہے اور سائنس اور دین کا آپس میں کوئی تعارض نہیں۔ اور ترک دنیا کا خیال غیر اسلامی ہے مسئلہ تقدیر میں بھی وہ سرسید کے ہمنوا تھے اوجہ تسلیم جدید کے معاملات و مسائل میں بھی ان کے ہم آواز تھے۔ ان سب باتوں کے باوجود وہ سرسید کے خیالات سے اختلاف بھی رکھتے تھے۔

وہ معجزات کے انکار میں ان سے متفق نہ تھے، وہ مغربی معاشرت کے

معاملے میں سرسید کی سب باتوں کو صحیح نہ سمجھتے تھے اور ہزرگان سلف کے اجتہاد کا
کے متعلق ان کو وہ بدگن نہ تھی، جو عام طور پر سرسید کی تصانیف سے مترشح ہوتی
ہے۔ ان حقوق والقرائن میں انہوں نے ایک معتدل شریعت کی بنیاد رکھنے کی
کوشش کی ہے جس میں زیادہ ہلک اور سہولت پائی جاتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ مولوی نذیر احمد کی یہ دینی تصانیف اپنی جگہ خاص
اہمیت رکھتی ہیں۔ اردو کے مشہور ادیب مہدی الافادی نے ان کے بحر کو
اس درجہ اہمیت دی تھی کہ رفقا سرسید میں وہ سب سے زیادہ ان ہی کو اس کا
استحقاق دیتے تھے کہ وہ اردو میں ایک قاموس اسلامی "مرتب کریں۔
— اور حق یہ ہے کہ ڈاکٹر نذیر احمد ایل۔ ایل۔ ڈی کو یہ فضیلت حذور حاصل تھی
کہ وہ اردو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کی تدوین کی ذمہ داری لے سکتے۔
— مگر نذیر احمد کا مزاج، ان کا ذہن، اور ان کی طرز انشا کی ہستی ہے کہ
وہ قاموس کی عملی اور فنی شان کو برقرار رکھنے کی طبعی صلاحیت نہ رکھتے تھے۔
— وہ تو ہر چیز کو عوامی سطح اور عوامی نقطہ نظر سے دیکھنے پر مجبور تھے۔
اور اسی سے انہوں نے ہر چیز کو دیکھا — وہ تو قرآن مجید کے ترجمہ میں بھی
عام یا عوامی زبان استعمال کرنے سے باز نہ رہ سکے (— اور یہ ایک
واقعہ ہے کہ انہیں اپنی عوامیت کا غیازہ بھی بھگتنا پڑا) تاہم نذیر احمد کے
دینی بحر سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

نذیر احمد کی قانیات دینی تصانیف سے زیادہ نادلوں میں ظاہر ہوئی
انہوں نے دین کی خدمت کے لیے نادلوں سے بڑا کام کیا۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوا

کہ وہ اپنی دینی تصانیف کو وہ درجہ نہ دلو اسکے جو ان کے ممتاز سہمہ شریکی کی علمی کتابوں کو حاصل ہوا۔ مگر انہوں نے عوام میں دین کی تبلیغ بشی سے کہیں زیادہ کی اس سے ان کو بھی شہرت حاصل ہوئی اور ان کی تصانیف کو بھی قبول عام نصیب ہوا۔ غرض زبان، مزاج، لب لہجہ، انداز فکر ان سب باتوں میں نذیر احمد اپنے دوسرے رفقا سے الگ اور منفرد شخص تھے۔ وہ اوروں سے الگ طرز پر سوچتے اور ان سے الگ طریق پر بات بھی کر جاتے تھے۔

نذیر احمد نے بہت سے قصے لکھے۔ مرآۃ العروس، ابن الوقت، فناء مبتلا، توبۃ النصوح، ایامی، رویائے صادقہ ان سب میں نذیر احمد بہت اچھے ناول نگار نہ ہی، ایک منفرد مبلغ اور بعض جہوری معاشرت مشکلات و مسائل کے اچھے ترجمان اور نباض مزدور ثابت ہوئے ہیں۔

نذیر احمد کی ناول نگاری کے متعلق عموماً یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ وہ قصہ نویس سے زیادہ واعظ تھے۔ کیونکہ انہوں نے اپنے قصوں سے دینداری، خدا پرستی اور اصلاح معاشرت کا کام لیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہیں قصہ نویسی کے فن پر عبور نہ تھا۔ ان کے پلاٹ کمزور ہوتے ہیں اور کردار کی تعمیر میں بھی انہیں چابکدستی حاصل نہیں۔ یہ سب درست ہے مگر نذیر احمد اردو کے اولین ناول نگار تھے جو واعظ بھی تھے۔ اسی لیے انہیں طنزاً یا حقیقتاً واعظ ناول نگار یا ناول نگار واعظ بھی کہا گیا ہے۔ مگر وہ فن کے برتر نہ تھے۔ نہ فن کار ہونا ان کے لیے کوئی بڑی کشش کی چیز نہ تھی۔ وہ تو مصلح اور رفارمر ہونے میں ہی اپنی عزت سمجھتے تھے۔ اور اس اعزاز

کلیے انہوں نے واعظ اور ناول دونوں سے فائدہ اٹھایا، تقریر اور تحریر دونوں کے ذریعے انہوں نے اپنے عقائد کی تبلیغ کی۔ انہوں نے اپنی پُر زور خطابت سے اپنے سامعین کو جس طرح گرایا اسی طرح اپنے مومنین نادلوں سے اپنے قارئین کو تڑپایا۔ _____ دونوں میدانوں میں تھے، ایک ہی کام کر رہی تھی۔ بات ایک تھی موقعے دو، بقول غالب :

وہی اک بات ہے جو یاں نفس و ان پخت لگی ہے
چمن کا جلوہ باعث ہے مری رنگین قوائ کا

بہر حال ان کو کوئی اگر ناول نگار نہیں کہتا نہ کہو، مگر ناول کی کوئی تاریخ ان کے ذکر سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ _____ ان کے ناولوں کو ناول نہ کہیے قصہ کہہ دیجئے، کچھ کہہ دیجئے۔ انہوں نے اپنے زمانے کے عام لوگوں کی (جن میں متوسط درجہ کے لوگ بھی شامل ہیں) زندگی سے اعتنا کیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ وہ ناول کے اصول کے مطابق بات نہیں کر سکے۔ _____ مگر ان کے ناول نگار ہونے سے انکار کون کر سکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ان کے نزدیک وعظ اور ناول کے درمیانی فاصلے کچھ دیا دہ نہ تھے۔ _____ مگر انہوں نے پیریوں اور جنوں کی کہانیاں نہیں لکھیں، انہوں نے اناتوں کی کہانیاں لکھی ہیں۔ انہوں نے بیسرا من کی طرح کوئی باغ و بہار بھی نہیں لکھی، نہ چار درویشوں کو سیر کرائی۔ وہ تو اپنے دلنے کئے درویشوں کی سیر کا مطالعہ کرتے رہے، اور ان کی سیر کے مرتعے تیار کرتے رہے۔ جن کے سچے واقعات اور حقیقی زندگی صریح تعریف کے خیال سے نہیں عبرت و اصلاح کے خیال سے بھی داستانوں سے

ہزار درجہ دلچسپ اور دلکش تھی۔ — نذیر احمد بات کرنے کے ڈھنگ سے بے خبر ہی مگر باتیں ان کے اپنے ہی رد اور سوسائٹی کی تھیں۔ — بادل کی طرح بات کرنے یا بات بتانے یا کہانی گھڑنے کا فن بڑی مدت کے بعد بھی ہمارے ملک میں لوگوں کو نہیں آیا۔ مثلاً شر کو دیکھئے۔ وہ تو سامنے کی عام زندگی سے صاف نکامہ تاریخی ناول میں بنوا رہے۔ (ان کے معاشرتی ناول بھی واقعیت سے کئی کتراتے رہے۔ — اپنے زمانے کی باتیں کہنے کو آسان ہیں مگر سمجھنے کے لیے بڑی ہمت درکار ہوتی ہے) سیر شار نے کچھ ہمت کی مگر زندگی کے مصوٰر ہونے پر بھی وہ گالزور دی کے CETHRV کی طرح بدی کے کوچے میں چراغ لے کر۔ "صرف گھوٹنے گھاتے رہے۔ سرگشت گان دادی غفلت کو کوئی روشن راہ تو نہ دکھاسکے۔ — ہاں نذیر احمد نے اس کوچے میں قدم رکھا اور مردانہ وار رکھا اور ان کے CETHRV نے تو چراغ سیر راہ کی مدد سے لوگوں کو روشنی بھی دکھائی۔

ہمارے نقادوں نے نذیر احمد کے ناولوں کو مو غطنی کہہ کر فنی لحاظ سے ان کی تنقید کی ہے۔ — اور خالص فن کے نقطہ نظر سے ان میں نقائص ہیں بھی۔ — مگر میں اب تک اس نظریے سے مانوس نہ ہو سکا کہ ادب میں اخلاقی موعظت کا کوئی عنصر آہی نہیں سکتا۔ — سوال تو صرف اتنا آہی ہے کہ ادب میں اخلاقی عنصر کا پیوند اس طرح نہیں لگانا چاہیے کہ کہانی کا "امکان وقوع" برباد ہو جائے اور خلاف عقل و قیاس پہلو پیدا ہو جائے۔ — یہ عیب تو نذیر احمد کے ناولوں میں موجود ہیں۔ — مگر اخلاقی عنصر کا موجود ہونا تو کوئی عیب نہیں۔

نذیر احمد کے ناول اردو کے اولین ناول تھے۔ اس لحاظ سے ان میں ترقی یافتہ ناولوں کی سب خوبیوں کی تلاش بیکار ہے۔ ان میں ہندوستانی مسلمانوں کے اہم دور کی معاشرت کی تصویریں ملتی ہیں۔ اس عہد کی ذہنیت، سماجی تصورات، معاشرتی تطبیقات کے بہترین مرتعے — جتنے نذیر احمد کے ناولوں میں ہیں اور کہاں دستیاب ہوں گے۔ ان کی وہی قدر و قیمت ہے جو ۱۸ ویں اور ۱۹ ویں صدی کے بعض انگریزی قصوں کی ہے۔ جن میں ڈکنز، ٹیکرے اور ہارڈی کے احتجاجی قصے اور *EVANGELICAL NOVELS* شامل ہیں — جس طرح انگریزی ناول کا یہ حصہ اپنے نقائص کے باوجود زندہ ہے اور زندہ رہنے کے قابل ہے۔ اسی طرح نذیر احمد کے قصے بھی زندہ ہی رہیں گے۔

اب آئیے نذیر احمد کے اہم قصوں پر الگ الگ نظر ڈالی جائے۔ سب سے پہلے ابن الوقت کو لیجیے۔ بعض مبصرین کے خیال میں ابن الوقت نذیر احمد کی ناکام ترین تصنیف ہے — ممکن ہے ایسا ہی ہو۔ مگر قابل غور بات یہ ہے کہ اس زمانے کے جدید تعلیم یافتہ گروہ کی کھوکھلی معاشرت اور نقالی کو اس سے زیادہ کس ناول نگار نے (کس کس ناول میں) پیش کیا ہے — فنی نقائص تو نذیر احمد کیا، اس دور کے ہر دوسرے ناول نگار کے ہر ناول میں بھی موجود ہیں۔ نذیر احمد کے ناول مقصد اور مواعظ کی بھی ہیں۔ اس سے بھی کسی کو انکار نہیں۔ پھر ناول کا رکن اعظم جذبہ محبت، نہ ان کے اس ناول میں ہے نہ کسی اور ناول میں۔ مگر ابن الوقت میں اس عبوری دور کی ذہنیت کی جو مرقع

نگاری کی ہے اس کی مثالیں تو بعد کے ناول نگاروں کی کتابوں میں بھی کم ہی ملیں گی۔ ابن الوقت اس عہد تداخل کے عام افکار اور شکوک و اوہام کا ایک پیکیج مجسم ہے۔ ابن الوقت میں اس دہانے کی سیاسی فضائے مناظر بھی اپنی پوری جزئیات کے ساتھ معرین تحریر میں آگئے ہیں۔ انگریزوں کے خیالات، رعایا کے احساسات، سیاست و مذہب کی آویزش و مصالحت — اس کے زیر اثر ہندوستانی سوسائٹی کے تدریجی تغیرات — یہ سب باتیں نذیر احمد کے ناول سے باہر اور کہاں ملیں گی !

ابن الوقت ایک ایسے شریف زادے کی خیالی سرگزشت ہے جو پرانی معاشرے کو چھوڑ چھاڑ کر مغربی وضع اختیار کر لیتا ہے اور انگریزوں کی تقلید میں انگریزی طور و طریقوں کو اپنالیتا ہے مگر اس کے باوجود انگریز حاکم حکمرانی کے غرور میں اس کے طرد عمل کو پسند ہی نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے اس تلق میں مغرور حاکم کو برابری کا اعادہ نظر آتا ہے — اور یہ وہ جرم ہے جو اس دہانے کے انگریز کو کس طرح گوارہ نہیں تھا — نتیجہ یہ کہ ابن الوقت بپارا ازیں سو راندہ ازاں سو راندہ رہتا ہے — اس خیالی تصویر کا واقعاتی اور تاریخی رخ اگر دیکھا ہو تو کیری کی کتاب GOOD OLD DAYS OF JOHN COMPANY میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

خیال کیا گیا ہے کہ ابن الوقت کے لباس میں نذیر احمد نے سرسید پر چوٹ کی ہے اور وجہ یہ بتائی ہے کہ نذیر احمد نے سرسید کو عروج اور قبول عام کے خلاف کس پوشیدہ جذبہ رقابت سے مغلوب ہو کر یہ کتاب لکھی ہے اور

اس طرح دل کی بھڑاس نکالی ہے ۔

مگر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ سب قیاس ہی قیاس ہے ، اور وہ بھی خاصا دور از کار — یہ کتاب مولانا شبلی کی ہوتی تو ہم تسلیم بھی کر لیتے کیونکہ شبلی تو آخری دور میں صاف صاف سرسید کے خلاف طنز و تعریض کر دیتے تھے ۔ مگر غریب نذیر احمد پر تو یہ الزام محض انتہام ہے — اس لیے کہ نذیر احمد تو آخری عمر تک سرسید مرحوم کے مشن کے لیے تبلیغی اور داعیانہ دورے کرنے رہے ۔ ایسی صورت میں ابن الوقت کو خواہ مخواہ سرسید کی تصویر قرار دینا خود سید صاحب کی ذات ستودہ صفات پر ناروا حملہ ہے ۔ ابن الوقت تو داخلی طور پر کئی باتیں ایسی بھی بیان کی گئی ہیں جو سرسید میں موجود ہی نہ تھیں ۔ نذیر احمد تو درکنار شبلی بھی سید صاحب کو اتنا گرا ہوا نہ سمجھتے ہوں گے ۔ کہ ان کو انگریزوں کا خوشامد سمجھتے ہوں ۔ یہ واقعہ ہے کہ سرسید نے تو لازمت کے باوجود بڑی عینورانہ زندگی بسر کی ۔ مگر ابن الوقت تو وہ شخص تھا جو اعلیٰ قابلیت کے باوجود بعض اوقات بہت گرجا تا تھا ، یہ بات سرسید میں کہاں تھی ؟ اس کے علاوہ سید صاحب کا سادہ ترین ابن الوقت میں کہاں پایا جاتا ہے ۔ میرے خیال میں ابن الوقت ، سرسید کی تصویر نہیں بلکہ انیسویں صدی کے آخری نصف کے عام انگریزی تسلیم یافتہ نوجوان کی تصویر ہے ۔ جو انگریزوں کے وضع و اطوار سے سید متاثر ہو کر اپنے اوپر اور اپنی تہذیب پر سنا کر مانتا تھا اور بعض اوقات اپنی عزت و عظمت کو بھی چھوڑ بیٹھتا تھا ۔

اس سلسلے میں یاد رکھنا خاطر ہے کہ سرسید سے ان کے رفقا کی کشش

جو نذیر احمد کا بیرو ہے، باتیں تو ایسی ہی کرتا ہے مگر تپہ ہر جگہ ابن الوقت کا ہی بھاری رہتا ہے کیونکہ وہ قابل بھی ہے اور ذہین بھی !

یہ عجیب بات ہے کہ نذیر احمد کے بعض کردار ان کے محبوب کردار نہ ہونے کے باوجود ان کے بہترین کردار ہیں۔ مردانہ کرداروں میں ابن الوقت اور توبۃ النصوح کا کلیم اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ ان کرداروں کی تعمیل انہوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان میں فنی صلاحیت بھی موجود تھی، اگر وہ چاہتے تو اپنے ناولوں کو (اپنے زمانے کے معیار سے بھی) بلیٹنڈر سٹیل پر لے جا سکتے تھے۔

کلیم ایک رند لاؤ بالی شخص ہے۔ مگر اس کے ساتھ بڑا مذاق اور فن پرست بھی ہے۔ کلیم دین و مذہب سے بیگانہ نہ ہی مگر فن سے بیگانہ نہیں۔ اس کے پاس ایک اعلیٰ درجہ کا کتب خانہ ہے جس میں آرٹ اور ادب کے گرامر ماہر نظر آتے ہیں۔ اگرچہ نصوح کو ان انمول موتیوں سے محبت نہیں مگر اس کا چشم و چراغ اپنی چیسڑوں سے محبت رکھتا ہے۔ کلیم میں وہ خود نگری بھی پائی جاتی ہے جو اکثر اہل کمال میں ہوا کرتی ہے۔ وہ طباً آزاد اور وسیع المشرب ہے۔ مگر مسیاس نصوح کے نزدیک یہ سب کچھ نیچ ہے۔ نذیر احمد نے کلیم کی تخلیق میں اپنی ہنرمندی کا ثبوت پیش کیا ہے۔ بہر حال کلیم نذیر احمد کا لافانی کردار ہے اور ظاہر دار بیگ بھی اردو ادب کا ایک زندہ رہنے والا نمائندہ دوست ہے۔ اس کی ظاہر داری اور مخفی سازی اور مہذب ریاکاری بھی ہر طرح سچائی اور حقیقت کے قریب ہے۔

مرآة العروس کی اصغری، اکبر سی میں بھی نذیر احمد نے بڑی احتیاط اور دقت نظر کا ثبوت دیا ہے۔ نگرانِ دونوں کی کرداروں میں سچائی نہیں پیدا ہو سکی — سرینہ نے مرآة العروس کے متعلق یہ اعتراض کیا تھا کہ نذیر احمد نے مرآة العروس لکھ کر زمانہ سوسائٹی پر ایک اتہام باندھا ہے — ممکن ہے یہ درست ہو اور صحیح نذیر احمد کے زمانہ میں خواتین کی شائستگی بند معیار کی ہو۔ مگر مجھے تو کچھ یوں محسوس ہوتا ہے کہ مرآة العروس کے مردانہ کردار زمانہ کرداروں سے زیادہ عیب دار ہیں۔ عورتوں میں اور نہیں کم از کم اصغری گھڑا اور باشعور تو ہے۔ مردوں میں تو میاں کابل ہوں یا میاں عاقل یا کوئی اور سب بے شعور سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ مرآة العروس اور بناتِ انعش اپنے رنگ کی اولین دلچسپ کتابوں کی حیثیت سے بہت مقبول ہوئیں — مگر یہ کتابیں ابنِ الوقت، توبہٴ انصوح، فائدہ مبتلا کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔

فائدہ مبتلا نذیر احمد کا شاید کامیاب ترین قصہ ہے۔ اس کے تین لاجواب کردار مبتلا، غیرت بیگم اور ہریالی مصنف کی کردار نگاری کے کامیاب نمونوں کے طور پر پیش کئے جاسکتے ہیں — ناول تو یہ بھی مقصد ہی ہے مگر فن کے اسرار و رموز سے واقفیت جو اس قصہ میں نظر آتی ہے وہ ان کے کسی دوسرے ناول میں موجود نہیں۔ اس میں پلاٹ کی تعمیر مناسب، مربوط، اور معقول ہے۔ اس میں گفتگوؤں کا طول کم اور مکالموں کی ہیئت فطری ہے اور مقصد فن کے ساتھ کچھ اس طرح ہم آہنگ ہو گیا ہے کہ اعتراض کی گنجائش بہت کم ملتی ہے۔

ایمانی اور رویائے صادق بھی ان کے قصے ہیں۔ ایمانی میں آزادی بیگم کے کردار میں خاصی سہانی ہے۔ اگرچہ اس قصے کے کردار بھی مکالموں میں باتوں کی بجائے لمبی تقریریں کرتے ہیں۔ مگر ایمانی میں نذیر احمد نے نفسیاتی تجزیے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ رویائے صادق میں دیانت داری، اخلاقی پرستی، اوہام باطلہ کی تردید، تسلیم جدید کی خرابیاں اور غلط گڑھے کالج میں تعلیم و تربیت کا حال اور اس کے نقائص بیان کئے گئے ہیں۔ مگر رویائے صادق میں نذیر احمد کی واعظانہ حیثیت سب سے زیادہ ظاہر ہوئی ہے۔

نذیر احمد کے فن پر طرح طرح کے اعتراض کئے گئے ہیں۔ مگر بڑے اعتراض دو ہیں۔ اول ان کے ناولوں کا واعظانہ انداز، دوم ناول کی ہیئت کے متعلق پشعوری۔ وہ فارم (ہسٹ) سے زیادہ بیانات کو اہمیت دیتے ہیں، انہیں یہ اشتیاق رہتا ہے کہ جو کچھ کہنا ہے سب کچھ (ساری جزئیات سمیت) فی الفور کہہ دیا جائے۔ محل مقام، کئی بیشی کا خیال وہ بہت کم رکھتے ہیں۔ پھر بھی یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ نذیر احمد کی قوت مشاہدہ تیز تھی اور انہیں جزئیات پر بڑا عبور تھا۔ ان کے قصوں کی کمزوری کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ وہ اپنے ناولوں میں اپنے نقطہ نظر کو زور سے (خطابتی اور سبجانی انداز میں) ثابت کر دینی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اپنے دماغ کی عقل پسندی کے بڑے نمائندے ہیں مگر اس عقل پسندی کے باعث ان کی تکنیک اور عقلیت اور منطقیت کم ہے۔ ناول بھی تناسب، معقولیت، حد مناسب کا تقاضا کرتا ہے اور یہ سب چیزیں وہ ہیں جن میں نذیر احمد کی عقل پسندی و بے

گئی ہے۔ وہ منظر باقی لحاظ سے عقل پسند ہیں۔ ورنہ یوں تو سراسر جذباتی
ہی معلوم ہوتے ہیں۔ اور ناول میں مقصد سے عشق کا
اگر کوئی نقصان ہے تو یہی کہ اس میں ناول نگار اپنی معقولیت کو فراموش
کر دیتا ہے۔

گزشتہ مباحث سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی ہے کہ نذیر احمد کی
قلم کاری کا نظریہ بن چہ مخصوص سماجی اور معاشرتی تصورات کی اشاعت تھا
ورنہ شاید قصہ نویسی کا فن ان کا متہائے مقصود تھا ہی نہیں۔ وہ سرید کے
ایک ہم کار اور رفیق اور اس دور کے ایک مذہبی اور محب صلیح تھے۔ اور
ان کے حق میں یہ کلمات ان کی شان اور ان کی اہمیت کی تنقیص کے مقصد سے
استعمال نہیں ہوئے بلکہ فی الحقیقت خود ان کا اپنا مقصد اور نظریہ بن بالا نادرہ
بھی یہی ہے، اس لئے فن کی بحث کو چھوڑ کر اب ہم ان افکار و تصورات کی اجمالی
فہم پیش کرتے ہیں، جن کی اشاعت کی خاطر نذیر احمد نے قصہ نویسی
اختیار کی۔

نذیر احمد کے رجحانات اور تصورات تقریباً وہی تھے جو سرید کے رفقا
کے مخصوص افکار سمجھے جاتے ہیں۔ ان کا اصل جذبہ محرک تھا، قوم کی اصلاح و
ترقی کا خیال اور نئے حالات میں مجلسی و دینی افکار کی جدید تعبیر و توجیہ
_____ سرید کے سب رفقا کی طرح نذیر احمد کا مقصد بھی یہی تھا جس کو
انہوں نے اپنی دینی کتابوں کے علاوہ اپنے نصوص میں بھی پیش نظر رکھا۔ جیسا کہ
پہلے بیان ہو چکا ہے انہوں نے مذہب کی خود تہذیبی اور مجلسی امور میں عقل کی

کار فرما کی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ سرسید کے رفقا میں اگر شبلی کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ انہوں نے اسلامی تاریخ کو عقل کے سانچے میں ڈھال کر تاریخ کا ایک معقول تصور ہمارے سامنے رکھا تو نذیر احمد کا یہ کارنامہ ہے کہ انہوں نے مجلسی زندگی کا ایک مثالی مگر معقول نمونہ قوم کے سامنے پیش کیا۔ بہر حال محقولیت ان کے تصورات کا بنیادی وصف ہے۔ اس میں نذیر احمد کی خاص خدمت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ان معقولی، صلاحیتوں کو گھروں کی آبادی اور خانگی زندگی میں خوشحالی اور مسرت پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا۔ اور یہ اس معنی میں بہت بڑا کارنامہ ہے کہ خانگی مسرت قومی ترقی میں بہت بڑی حد تک مدد و معاون ہو سکتی ہے۔ اس غرض کے لیے انہوں نے عورتوں کو منزلی زندگی کا سنگ بنیاد قرار دیا ہے کیونکہ اچھی عورتیں ہی کارکن مردوں کو کارہائے نمایاں انجام دینے کے قابل بنا سکتی ہیں۔ جن گھروں میں عورتیں مردوں کے لیے ذہنی تکلیف اور پریشانی کا باعث بن جاتی ہیں وہاں کے مرد زندگی میں کوئی ترقی نہیں کر سکتے، ان کا سارا وقت اپنی عورتوں کے مسائل حل کرنے میں گزر جاتا ہے۔ نذیر احمد منزلی زندگی کے اس راز سے اچھی طرح باخبر تھے۔ انہیں معلوم تھا کہ قومی ترقی کے لیے عورتوں کی تعلیم اور ذہنی تربیت کی سید ضرورت ہے۔ اس کے لیے انہیں اصغر علی، صادقہ اور آزاد کی بیگم کے مثالی کردار ہمارے سامنے پیش کئے۔

نذیر احمد کے ان تصورات پر دو اعتراض کئے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ انہوں نے اپنے طبقے (متوسط طبقے کے نچلے درجہ کے لوگوں) کے کردار پیش کئے ہیں اور قہر نویس کے مقصود بھی انہیں کی اصلاح تھی۔ دوم یہ کہ ان کے نسوانی کردار

نقطہ نظر یہی ہے۔ فحاشی اور عریانی سحرالبیان میں ہو، یا گھٹان میں، ان کے نزدیک معزز اور پہلک ہے۔ بس یہی نذیر احمد کے خیالات ہیں اور یہ وہ خیالات ہیں جن پر بعد کے افادیت پسندوں نے خصوصاً اقبال نے ————— بہر تصدیق ثابت کر دی ہے۔ نذیر احمد قومی تعبیر کے اولین دور کے رہنماؤں میں سے تھے اس لیے انہوں نے ادب اور خصوصاً رائج الوقت یا روایتی ادب کے متعلق جس نظریے کا اظہار کیا وہ قابلِ اعتراض معلوم نہیں ہوتا ————— اور اس سے ان کی کسی مولویت ”کاتر شخ“ نہیں ہوتا ————— اور اگر اس کے باوجود ڈپٹی نذیر احمد کو کوئی شخص مولوی نذیر احمد کہہ دے تو ان کی یہ مولویت بھی نہایت مستحسن مولویت ہے۔

نذیر احمد کا دین کیا ہے؟ اصلاح معاش اور فکر مناد! ان کے نزدیک ایک مکمل دین دار وہ ہے ————— جو غصے کو پی جائے، انتقام نہ لے، جھوٹ نہ بولے، نیابت نہ کرے، حریص و طامع نہ ہو، جابر اور سخت گیر نہ ہو۔ ممکن اور بنیئل نہ ہو، معزور اور متکبر نہ ہو، دیگرہ وغیرہ ————— غرض اس میں ایک اعلیٰ درجے کے انسان کی جملہ صفات موجود ہوں۔ اس مکمل انسان کی صحیح تصویر وہ ہے، جو نذیر احمد نے حجت الاسلام کی زبان سے ابن الوقت میں کھینچی ہے۔

نذیر احمد کا دیندار کوئی تارک دنیا عابد و زاہد نہیں بلکہ دنیاوی فہم و فراست سے بھی آراستہ ہے۔ وہ سخت کوشش بھی اور یک عمل بھی ————— اس کی خدا پرستی اس کو دنیا وادی سے نہیں روکتی بلکہ ایک کامیاب دنیا دار بناتی ہے۔

نذیر احمد کی دنیا داری میں کفایت شعاری اور صبر داری کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ دراصل ان کے ان تجربات کی وجہ سے ہے جو انہیں اپنی زندگی میں حاصل ہوئے۔ انہوں نے زندگی میں غربت و افلاس کی تکلیفیں اٹھائیں اس لیے انہیں روپے کی قدر و قیمت کا بڑا احساس تھا۔ بنا بریں وہ چاہتے تھے کہ قوم کے سب افراد اس کی اہمیت کو پہچانیں خصوصاً غریب اور متوسط طبقہ کے لوگوں کو اس کی بڑی ضرورت ہے کہ روپے کا صحیح مصرف پہچانیں اور اپنا روپیہ فضول اور بیکار مصالغ نہ کریں۔

اس صدی کے مخصوص سیاسی تعلیمی اور معاشرتی تصورات میں نذیر احمد کبھی سرئید کے ہم خیال نظر آتے ہیں کبھی مخالف۔ ابن الوقت کے بھیس میں انگریزی لباس پر جوئے دے کہ ہے یا سید صادق کے خطوں میں علی گڑھ کالج کے غیر اسلامی ماحول کا جو لقمہ کھینچا ہے وہ جدید انتہا پسندی اور غلو کے خلاف ایک رد عمل ہے مگر سیاسیات میں نذیر احمد سرئید صاحب سے پورے پورے متفق معلوم ہوتے ہیں۔ البتہ مجلس اور معاشرتی امور میں وہ ان سے بہت مختلف تھے۔

نذیر احمد کے خیالات کو اس جائزے سے یہ بات اچھی طرح روشن ہے کہ وہ اس دور کے صحیح نمائندہ و ترجمان تھے۔ انہوں نے اپنے دوسرے رفقا کی طرح ذہن کو بدلنے کے لیے بہت سا ادب پید کیا۔ اور یہ ادب ایسا ادب تھا جس کا تعلق خواص سے زیادہ عوام سے تھا اور اس لحاظ سے (جیسا کہ پہلے بیان ہوا) نذیر احمد کو سرئید کے رفقا میں سبک

دیادہ عوامی“ کہا جاسکتا ہے۔ (عوامی مزدور کارکن کاشتکار کے معنی میں نہیں جمہور کے معنی میں)

بلکہ علمی کارنامے اور حالی کے فنی شاہکار سب اپنی جگہ قابلِ قدر ہیں، (جیسا کہ تذکرہ ہو چکا ہے) مگر نذیر احمد کا دائرہ خطاب ان سب سے زیادہ وسیع اور اپنے زمانہ کے نثر نگاروں میں ان کی مقبولیت سب سے زیادہ مٹھی کیونکہ ان کی کتابوں کو خاص اور عام، مرد اور عورت، امیر اور غریب، دیستدار اور دنیا دار سبھی پڑھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود یکہ ان کی کتابوں کی علمی سطح اتنی بلند نہیں جتنی ان کے دوسرے رفقا کی کتابوں کی ہے۔ ہم ان کو اردو کے بہت بڑے مصنفوں اور انشا پردازوں میں شمار کرتے ہیں۔ اور ہر چند کہ فنی لحاظ سے ان کے ناولوں پر اردو علمی لحاظ سے ان کی دینی کتابوں پر امتیاز ملحوظ قرار دئے گئے ہیں، مگر ناولوں میں ابن الوقت، فناء مبتلا اور توبہ النصوح اور علمی کتابوں میں المحقوق والفریقین اردو ادب کے ساتھ دوامی عمر پائے گئے۔ ڈاکٹر جانسن کے بقول ادبی مذاق کے بدل جانیکے باوجود فیڈلنگ کی *Tom Jones* ابھی متروک نہیں ہوئی؟ ہمارے نقادوں کی کڑی تنقید کے باوجود ابن الوقت اور فناء مبتلا ابھی زندہ ہیں اور زندہ رہیں گے۔

نذیر احمد کا اسلوب بیان بھی ان کے فن کی طرح منفرد ہے۔ ان کے اسلوب کے خصائص ان کے رفقا کے اسلوب میں کہیں نہیں ملتے اور وہ ایک خاص قسم کی زبان رکھتے ہیں، جو علمی بھی ہے اور عوامی بھی۔ — امووی سید انصار میں نے اپنے پہلے شبلی میں ان کی زبان کو سوجیانہ اور عالمانہ کہا ہے۔

_____ گراس کیلئے صحیح لفظ شاید عوامی ہوگا۔ ان کی زبان عامیانا نہ تھی، عوامی تھی، اور عوامی وہ زبان نہیں جو درجہ ادب سے گرمی ہوئی ہو، بلکہ وہ زبان ہوتی ہے جس کو عوام اور خواص دونوں طبقے سمجھتے ہوں اور زندگی کے عام استعمال میں لاتے ہوں۔ یہ زبان صرف مخصوص اشعاروں کی نہیں ہوتی نہ یہ زبان ایسی ہوتی ہے جس کو اشراف منہ لگانا ہی پسند نہ کریں۔ یہ تو ایک عام استعمال کی زبان ہوتی ہے، جو بات چیت، بحث و مباحثہ اور معاملہ و استدلال کے ہر موضوع میں استعمال ہو جاتی ہے۔

نذیر احمد کی زبان بھی اسی قسم کی ہے۔ اسیں ایک طرف وہ محاورات و کنایات ہیں جو قومی ذہانتوں اور محاشرتی لطافتوں کے آئینہ دار ہیں خصوصاً وہ جو گھروں میں استعمال ہوتے ہیں اور دوسرے وہ علمی محاورے جو اس زبان کے عام تعلیم یافتہ طبقہ میں (بلکہ عام لوگوں میں بھی) مانوس و مقبول تھے۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ نذیر احمد کی یہ دورنگی زبان دو مختلف مزاجوں کی ناسندگی کرتی ہے۔ جن سے نذیر احمد کا اپنا مزاج مرکب تھا۔ چلئے یہ بھی سہی مگر اس دورنگی زبان میں نذیر احمد نے جو یک رنگی پیدا کی ہے اس پر بد رنگی کا داغ نہیں لگا۔ مجموعی لحاظ سے ان کی زبان خوش رنگ ہی رہتی ہے۔ عربی فارسی کے مقالے اور اصطلاحات نذیر احمد کیلئے روز مرہ کا درجہ رکھتے ہیں۔ انہوں نے ان ثقیل عناصر کو اپنی رواں عبارتوں میں اس مزے سے کھپایا ہے کہ ساری عبارتیں پُر خروش نغمہ بن گئی ہیں۔ کیونکہ یہی نودہ بڑا نصبین ہے جو نذیر احمد کے لیے ایک ذہنی غایت کا درجہ رکھتا

ہے ————— تند و تیز بھج اور پر شور آہنگ ان کی اس خطابت کی دلتا ہے جس کی گونج آج تک بھی کچھ بڑی عمر کے لوگوں کے سامعہ میں خروش پیدا کر رہی ہے۔ پھر کیا اس پر شور آہنگ کے یہ لفظوں اور ترکیبوں کے خروش کی ضرورت نہ تھی! یقیناً سکتی! ثقیل حروف اور ثقیل و غریب الفاظ نذیر احمد کی تحریروں میں بڑی قیمت پاتے ہیں ————— دنیا جس متاع کو رد کر دیتی ہے نذیر احمد اسی سے اپنی دکان سجاتے ہیں ————— نذیر احمد نرم الفاظ کے خریدار ہوں تب بھی ان کی انشا کی اصل سچ و سچ ثقیل اور کثرت الفاظ سے ہی بنتی ہے!۔

اور پھر یہ بھی ہے کہ نذیر احمد کی انشائیں میں اصل قوت بھی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ان کے قلم میں غم و غصہ اور جبر و قہر کے جذبات موج ہو رہے ہوں ————— نذیر احمد کی پیاری تحریریں بھی شاید وہی ہوں گی جو سب سے زیادہ باتوں کی قائم مقامی کر رہی ہوں ————— ان موقعوں پر یہ طنز و تعریف شکوہ و احتجاج، قہر و عتاب، عربی کی ضرب المثل، مصحف اور مقولے، زنانہ اور طبقاتی محاورات، مسلسل اور مفرد تراکیب سب ایک ایسے آئینے سے منظم ہو کر ایسے خوبصورت پیرایہ بیان میں منسلک ہو جاتی ہیں کہ ان کا اثر قبول کئے بغیر چارہ نہیں رہتا۔

نذیر احمد اپنے بیانات میں جزئیات کو جس طرح چپٹے کرتے ہیں اس لئے ان کے باد و سوس کے پھیلاؤ سے باہر نہیں رہ سکتیں نذیر احمد کے بیان کی آوی و سوت طبعی سے متاثر ہو کر مہدی الافادی پکا رائے کر اس شخص کی وسعت نظر تو یہ

صلاحیت رکھتی ہے کہ یہ اسلام کی قاموس مکھی — یہ تو وسیع بازوؤں والا
 ادیب اور عالم ہے اور ایک لحاظ سے یہ توقع غلط بھی نہ تھی، مگر چہ قاموس کی ہمہ گیری
 تفصیل بیان کی نہیں، ایجاز بیان کی متقاضی ہوتی ہے اور نذیر احمد کو اس ایجاز
 بیان پر قدرت ہی نہیں تھی — یہ توشی کا خاصا تھا کہ وہ وسیع مضامین کو چند
 الفاظ میں ادا کر سکتے تھے۔ نذیر احمد اس میں ان کے مردہ تھے۔ وہ تو وہاں کام
 کے آدمی ثابت ہوتے تھے جہاں بازوؤں کے پھیلاؤ کی ضرورت ہوتی تھی — نذیر
 احمد قاموس کے لیے نہیں، عوامی خطابت کے لیے موزوں تھے — ان کی
 خطابت اور انش کو قیہ نہیں کیا جاسکتا تھا — وہ قیہ بھی ہوئے تو شاید
 ترجموں میں قیہ ہو سکے۔ جہاں اصل کی پابندی قدم قدم پر انہیں ٹکستی جاتی تھی
 کہ دیکھئے صاحب زیادہ بازو پھیلا نہ دیکھے گا — اور یہاں بھی بے اوقاف
 ایسا ہوا کہ نذیر احمد تنگ کرانگڑائیاں سینے لگے اور کچھ پابندیاں جو زور سے
 عائد کر رکھی تھیں وہ خود ہی توڑ ڈالیں — ان کے قانونی نزاجم بلاشبہ
 زیادہ مقید اور پابند ہیں۔ کیونکہ ان میں قطعی اور معین حدود میں چلے بغیر
 چارہ نہیں تھا — مگر باقی ہر جگہ پھیلاؤ ہی ان کی طبیعت کا اصل
 رنگ ہے۔

نذیر احمد ہی اردو کے وہ انشا پرداز ہیں جن کی باتیں زور دار ہوتی ہیں
 حالی کی آواز دہمی، ہجہ کیستوں جیسا، شبلی کی مگر مختصر بات کہنے والے، آزاد بیٹی
 میٹھی کبھی لمبی، کبھی مختصر کہانیاں سننے والے، ان میں صرف نذیر احمد ہی وہ انشا
 پرداز ہیں جو پُر زور انداز میں بات کر سکی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان کے ہجہ میں

قوتِ انگریزی اور صلابت ہے اور ان کے الفاظ میں بھی رعب اور طنطنہ ہے۔
 نذیر احمد لمبے فقروں اور طویل پیراگرافوں کے مطلق العنان حاکم تھے۔ سرسید بھی
 فقرے لمبے لکھتے تھے مگر جہاں سرسید کے فقروں سے یقین کا ملکہ پیدا ہوتا ہے وہاں
 نذیر احمد کے پیراگرافوں سے خوف اور دہشت کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ گھن
 گونج — کچھ جوشِ یلح آبادی کی نظم کی طرح — بجلیوں کی چمک مگر رعد کی
 آواز — کان پڑی آواز نائی نہیں دیتی — مگر نذیر احمد کا منفرد
 اسلوب بیان دونوں پر اپنا سکہ جمانا چلا جاتا ہے — یہ خاص رنگ و رفعت
 سرسید میں سے کسی کو حاصل نہ ہوا۔

ضمیمہ (ب)

سر سید کا اثر ادبِ اردو پر

اردو ادب پر سر سید احمد خاں کے اثر سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اثر اسلوبِ بیان پر بھی ہوا اور موضوع اور روحِ معانی پر بھی، سید صاحب کے اس اثر و تاثیر کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر عموماً اس تاثیر و اثر کی داستانِ حقیقت سید صاحب کے احساناتِ یا خدایات کے طور پر بیان کی گئی ہے۔ اس کی تشریح علمی یا فکری لحاظ سے بہت کم کی گئی ہے۔ سبب شاید یہ ہے کہ ہم عموماً ان بحثوں میں سید صاحب کی سیاسی شخصیت کا زیادہ خیال رکھتے ہیں اور ان کی ادبی اہمیت کو ان کی سیاسی اہمیت کے پیمانے سے ناپتے ہیں۔ پس ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اردو میں سید صاحب کی علمی اور ادبی اہمیت اور حیثیت کا جائزہ لیں اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ سید صاحب نے اردو ادب کو حقیقت میں کیا دیا؟

اور وہ کون سے خاص عناصر و مسائل ہیں، جن کو ہم خالصتاً ان کا فیض سمجھ سکتے ہیں۔ یعنی وہ عناصر جن کو اردو کے ادیبوں نے ان کے زمانے میں یا ان کے بعد مستقل اقدار کی حیثیت سے قبول کر لیا۔ یا جن کے خلاف شدید ردِ عمل کی ضرورت سمجھی گئی۔

اس بحث کی گرہیں اس وقت تک نہیں کھل سکتیں، جب تک ہم سب سے پہلے یہ نہ دیکھ لیں کہ یہ صاحب کی اپنی تخلیقات یا علمی اور ادبی کاوشوں کی قدر و قیمت کیا ہے۔ ہندوستان میں سیرت کے زمانے سے پہلے (شاعری کو چھوڑ کر) اردو ادبیات کا دائرہ مذہب، تصوف، تاریخ اور تذکرہ نویسی تک محدود تھا، علوم طبعی کا مذاق بہت کم تھا۔ اور ریاضیات اور فنون کی طرف توجہ کرنے والے بھی انگلیوں پر گنے جاسکتے ہیں۔ مذہبیات میں عموماً منقولات اور روایات کو مواد حاصل کیا جاتا تھا اور مذہب کی ان قدروں پر خاص زور دیا جاتا تھا جو زندگی کے ابتدائی اور مادی پہلوؤں سے دورے جایں والی ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ کی دینی تحریک میں اقتصاد (معاش) اور اقتراب (معاذ قرب اللہ) کے عناصر کا حیات بخش اجتماع پایا جاتا ہے۔ مگر اس تحریک کی ترقی بہت مدہم اور اس کی رفتار بہت سست تھی۔ تاریخ میں سرسری واقعہ نگاری ہی کو مورخانہ کمال سمجھا جاتا تھا اور اجتماع انسانی کی تنظیم و تربیت کے اصول عملی العموم مد نظر رکھے جاتے تھے۔ تصوف جو عمل اور فکر دونوں سے عبارت ہے اپنی ساری اثباتیت کھو چکی تھی اور اس کے یہ دونوں پہلو منفیت، مہویت اور انفعالیات کے کارندے اور ہتھیار بن گئے تھے۔ اردو ادب اور اس سے

پہلے فارسی میں تذکرہ نگاری کا بڑا چہ چار ہا۔ اور بعض کامیاب تذکرے بھی لکھے گئے۔ مگر اکثر تذکرے تنقیدی اور علمی بندیوں تک پہنچنے سے قاصر رہے اور جہاں تک اردو کی ادبی نشر و کثافت ہے، وہ ابھی ارتقا کی ابتدائی منزلیں طے کر رہی تھی اور اظہار و بیان کی ان سہولتوں کی تلاش میں تھی جن کے طفیل وہ زندگی کے حقائق اور کائنات کے مسائل کی ترجمان بن سکتی ہے۔ اس سلسلے میں فورٹ ولیم کالج کی سلیس نشر، دہلی کالج کی علمی نشر اور مرزا غالب کی شخصی ادبی نشر کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ مگر ان سب کارناموں کا دائرہ اثر محدود اور دامن تنگ تھا۔ اردو ادب (خصوصاً نثر) کے اس جائزے کے بعد اس علمی اور ادبی سرے پر نظر ڈالیے جو خاص سرید کی تراویش قلم کا نتیجہ ہے۔ سرید کی تصانیف کی فہرست دیکھئے ان میں مضمونوں اور موضوعوں کا کتنا تنوع ہے۔ اور صرف تنوع ہی نہیں فکر کا انداز کتنا انوکھا اور نیا ہے، اور ان دونوں باتوں کے باوجود بیان کا طریقہ اپنے پہلے دور سے کتنا مختلف ہے۔ غرض اس ادبی سرمائے کو دیکھ کر فی الفور یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ ایک الگ دور کا ادبی سرمایہ ہے۔

سرید کے ادبی سرمائے کو جو چیزیں مستقل حیثیت سے امتیاز اور انفرادیت بخش ہیں ان کو مجموعی لحاظ سے تین چار جموں میں یوں سمیٹا جاسکتا ہے کہ ہائے ملک میں سرید ہی وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے فکر و ادب میں روایات کی تقلید سے ہٹ کر آزادی رائے اور آزاد خیالی کی رسم جاری کی اور ایک ایسے مکتب کی بنیاد ڈالی جس کے عقائد میں عقل، نیچر، تہذیب اور مادی ترقی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ کہنے کو تو یہ چند معمولی الفاظ ہیں۔ مگر انہیں چند سادہ لفظوں میں اس

زمنے کے مشرق و مغرب کی اکثر و بیشتر ذہنی آویزشوں اور کش مکش کی طویل سرگزشتیں پوشیدہ ہیں۔ اپنی چند الفاظ میں انیسویں اور بیسویں صدی کے ہندوستان کی سماجی اور ادبی تاریخ کے بڑے بڑے عقیدوں اور بڑے نعروں کی گونج سنائی دیتی ہے۔

سرید نے اردو ادب کو جو ذہن دیا اس کے عناصر ترکیبی کی اگر فہرست تیار کی جائے تو اس کے بڑے بڑے عنوان ہوں گے، مادیت، عقلیت، اجتماعیت اور حقائق نگاری سرید کے مجموعی فکر و ادب کی عمارت اپنی بنیادوں پر قائم ہے اور شاید یہی وہ نمایاں اور اہم رجحانات ہیں جو اردو ادب پر سرید کا فیض خاص سمجھے جاسکتے ہیں۔ ان رجحانات سے اردو کا سارا ادب ان کے زمانے میں متاثر ہوا اور ایک معمولی سے ردِ عمل سے قطع نظر آج کا مجموعی ادبی اور فکری رجحان بھی اسی سلسلہ فکر و عمل کی ارتقائی شکل ہے چنانچہ جدید ترین زمانے کی ترقی پسند تحریک اپنی بیشتر خصوصیات کے لحاظ سے سرید کی مادیت، عقلیت، اور حقائق نگاری ہی کی ہم جنس اور اس کی ترقی یافتہ صورت معلوم ہوتی ہے۔

سرید کے پیدا کردہ ادبی سرمائے میں مندرجہ بالا فکری اور ادبی عناصر تقریباً ہر جگہ موجود ہیں۔ ان کی مذہبی تصانیف میں ان کی تاریخ میں ان کی سیرت نگاری اور سوانح نویسی میں، ان کی مقالہ نگاری میں، غرض تحریر کے تقریباً ہر میدان میں انہوں نے مادہ کو اصل زندگی بلکہ اصلی حقیقت قرار دیا ہے۔ جس میں کامیاب تصوف اور موثر تدبیر کا حقیقی اور واحد کار فرما اور منہزم عقل ہی کو قرار دیا ہے۔ موجودات کے ان مساوی منظر ہر کو عقل و حکمت

کی مدد سے دیکھنا اور ان سے معاشی اور اجتماعی فوائد حاصل کرنا ہی ان کے نزدیک "عین ترقی" ہے۔ اس سے ان کی وہ مخصوص اجتماعیت نمودار ہوئی ہے جس کا منتہا قومی خوشحالی اور وہ طرز زندگی ہے جو دنیا کی خوشحال اور ترقی یافتہ اقوام کے لیے باعث آسائش و آرام ہے۔ اور جس کے فقدان کی وجہ سے بقول سرسید ان کی اپنی قوم محروم ہے۔

سرسید کی دینی تصانیف اور مضامین میں یہ خیال بار بار دم لایا گیا ہے کہ حقیقت تک پہنچنے اور سچائی کو حاصل کر نیک و واحد طریقہ تحقیق ہے۔ رکتقید انہوں نے ایک موقع پر لکھا تھا: وہی مسائل انجام کو مرد و عزیز ہوتے ہیں جو بعد مباحثہ قائم رہتے ہیں۔ سرسید کا یہ ذوق تحقیق ان کی روایت شکنی کی پیداوار ہے۔ آگے چل کر اپنی رجحان سے وہ انقلاب رجحان پیدا ہوئے جن پر نئے دور کی ساری بغاوت قائم ہے۔ مگر یہ بات یاد رہے کہ سرسید اپنے نصیبین اور کام کی نوعیت کے اعتبار سے انقلابی نہ تھے، مصلح ہی تھے۔ اس کے علاوہ ان کے اہم سیاسی اور اجتماعی کاموں میں مصالحت اور اعتدال کا جو رجحان پایا جاتا ہے اور دینی اور بعض مجلسی امور میں وہ جس قدر روایت شکن معلوم ہوتے ہیں، اتنے ہی بعض فکری اور علمی باتوں میں مقلد نظر آتے ہیں۔ سرسید کے ذہن کا یہ تضاد دراصل گزشتہ صدی کی بے ہوت کر دینے والی فضا کی نتیجہ ہے اور شاید اس بات کا بھی کہ ان حقائق فکری کی طرف سرسید کا اقدام علمی کم اور سیاسی زیادہ تھا۔

بہر حال یہ واضح ہے کہ انہوں نے آزادانہ سوچنے اور سائنسی نقطہ نظر

سے دیکھنے اور پرکھنے کا میکان پیدا کیا۔ ان کے اپنے عمل میں جتنا تضاد بھی کیوں نہ ہو۔ انہوں نے اپنے زمانے کو ضرور آزاد خیالی سکھائی۔ ان کے کتب کے فیض یافتہ لوگ اور ان کے آخر سے اثر پذیر، عام لوگ تقلیدی کم اور تحقیقی زیادہ ثابت ہوئے۔ سرسید نے فکر و ادب میں جو راستہ اختیار کیا۔ اس کو نہ خالص رومانی کہا جاسکتا ہے اور نہ خالص کلاسیکی۔ اس میں رومانیت کی اگر کوئی ادا ہے تو صرف یہی کہ فکر و ادب میں انہوں نے پرانی روایات اور قدیم اسالیب کی پیروی کو ضروری خیال نہیں کیا۔ اس خاص بات کے علاوہ ان کے مزاج کی ساخت اندرونی ہی معلوم ہوتی ہے۔ بظاہر وہ کلاسیکی مزاج اور اصول کے آدمی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ان کی کلاسیکیت میں رومانیت کی خفیف جھلکیاں بھی ہیں۔ اس لیے ہم ان کی روش کو نو طرز کلاسیکیت کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کی یہ روش اس قدیم کلاسیکیت سے بالکل الگ تھی جس کی کلاسیکی ضابطہ پسندی کی حد یہ بھی بہت حد تک فرسودہ ہو چکی تھیں۔ سرسید نے ان سے انحراف کرتے ہوئے ایک نیا کلاسیکی مکتب پیدا کیا۔ جس میں عقل، توازن، مصالحیت، اعتدال اور اجتماعیت کو نمایاں اہمیت دی۔

سرسید کے ادب میں حقیقت زیادہ ہے اور افسانیت (FANCY) جو اعلیٰ ادب خصوصاً رومانی ادب میں موجود ہوتی ہے کم ہے۔ ان کے یہاں جذبات پر عقل کی کار فرمائی اور قہرمانی ہے جس کے بوجھ کے نیچے پائے جذبات تقریباً پھل دیئے گئے ہیں۔ ان کی اندرونی لہر فکر سے زیادہ عمل کی ترغیب دیتی ہے۔ انہوں نے حاضر کو مرکز توجہ بنایا ہے۔ اس کے علاوہ سرسید ایک

خاص تہذیب اور اجتماع کی ایک ایسی صورت اور نظام کے قائل ہیں جس میں ہمواری، نظم، سلیقہ، توازن، ترتیب اور اعتدال ہو مگر یہ ساری تہذیب کسی قدر ارتقار سے وجود میں آئی ہوئی معلوم نہیں ہوتی بلکہ ساختہ پر داختہ اور آوردہ معلوم ہوتی ہے جس کے خارجی اور مستعار عناصر ملکی اور قومی مزاج میں اچھی طرح جذب نہیں ہوئے۔ اس کو بقول مہدی الافادی آپ "اینگلو محمدن کلچر" کہہ لیجئے۔ یا "وکتورین کلچر" ہندوستانی شکل سمجھ لیجئے۔ مگر یہ تہذیب اجتماعی ارتقار کے پچھلے سلسلوں سے الگ کوئی چیز ہے۔

سر سید نے اپنی تصانیف کے ذریعہ اپنے زمانے کے مصنفوں اور ادیبوں کو بہت سے خیالات دیئے۔ ان کے ان فکری اور تنقیدی خیالات سے ان کا دور خاصا متاثر ہوا۔ ان سے ان کے رفقاء خاص ہی اثر پذیر نہیں ہوئے بلکہ وہ لوگ بھی متاثر ہوئے جو ان کے دائرہ سے باہر بلکہ ان کے مخالف تھے۔ ان کی تحریک کے خلاف ردِ عمل بھی ہوا مگر یہ بھی سر سید کی فکری لہر کے سلسلہ عمل ہی کا فکری نتیجہ تھا۔ اس لیے یہ بھی انہی کے حساب میں درج ہونا چاہیے۔ خالص ادب اور عام تصانیف دونوں میں زمانے نے ان سے کچھ سیکھا۔ بلکہ بہت کچھ سیکھا اور ٹری بات یہ ہے کہ ادب میں جو کوشنگی اور فساد دگی اور تعطل جمود اور یک رخا پن آگیا تھا۔ اس کو سر سید کی زیر دست تصنیفی سرگرمیوں نے بالکل دور کر دیا۔ انہوں نے ادب میں ایک نیا پن، ایک ہمد گیری، ایک مقصد، ایک سنجیدگی، ایک خاص قسم کی معقولیت پیدا کی جس کے سبب اب ادب کو کوئی بیکاروں کا مشغلہ نہ کہہ سکتا تھا۔ انہوں نے ادب اور زندگی ہی کو باہم پیوند نہیں دیا بلکہ ادب اور

۱۰۰ اجتماع کے درمیان رشتہ قائم کیا۔ اور ادیبانہ ذہن و فکر کی کاوشوں کو جمہور کی خدمت پر لگایا۔ انہوں نے یہ بتایا اور اپنے عمل سے یہ ثابت کیا کہ ادب صرف فرد کے دل کی سچی آواز ہی نہیں بلکہ جمہور، اجتماع اور قوم کے دل کی سچی آواز اور ایسی سچی آواز ہے جو اپنے دل کا غبار نکالنے کیلئے نہیں بلکہ جمہور کی اصلاح و ترقی اور تکمیل کے لیے اٹھائی جاتی ہے۔

ان ادبی نظریات میں سرسید کے رفقاء خاص ان سے اکثر باتوں میں ہم خیال اور ہم قدم ہیں۔ شبلی۔ حالی۔ نذیر احمد۔ ذکاء اللہ۔ چراغ علی۔ محسن الملک ان کے ہم کار اور رفیق سفر تھے۔ ان کی تحریروں میں سرسید کے افکار و خیالات کے نقوش قدرتی طور سے زیادہ ہیں۔ اگرچہ ان میں سے اکثر کے یہاں مزاج اور فکر کی انفرادیت کبھی ملتی ہے، جن کا تذکرہ سطور آئندہ میں آئے گا۔ اردو ادب کے ان حلیل العتدر رہنماؤں کے نقش قدم پر چلنے والے بشمار مصنفوں اور ادیبوں کے یہاں سرسید کے مکتب فکر کے واضح اثرات رل جاتے ہیں۔ جن کے اجتماعی عمل کو آسانی کی خاطر علی گڑھ تحریک کے نام سے یاد کر سکتے ہیں۔

علی گڑھ تحریک کو عام طور پر محض تعلیمی یا سیاسی تحریک خیال کیا جاتا ہے مگر حق یہ ہے کہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ یہ ایک لحاظ سے فکری، تہذیبی، علمی اور ادبی مکتب، اور علمی دبستان ہونی کی بجائے ہے کہ ایک معین مدت کے بعد علی گڑھ تحریک ایک ادبی مکتب اور علمی دبستان ہونیکے بجائے ایک خاص طرز زندگی اور ایک خاص اندازِ نظر بن گیا تھا جس کے اوصاف میں خوش گفتاری

خوش باشی اور آزاد خیالی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے مگر اس میں شک نہیں کہ بعد میں علی گڑھ نے جتنا کچھ ادب پیدا کیا اس میں بھی اور جواند ازجیات اختیار کیا اس میں بھی عقل پسندی، سلیقہ، مادی اقدار زندگی، اور دنیاوی ہوشمندی کے عناصر خاطر اجماع رہے۔

سید کے رفقاء خاص کے بعد علی گڑھ سے اثر پذیر اور وابستہ مصنفوں اور ادیبوں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ان میں چند شخصیتوں کے نام یہ ہیں :

مولانا وحید الدین نسیم، نواب عماد الملک، مولانا عبدالجلیل شرر، نواب صد ریا جنگ، ڈاکٹر مولوی عنایت اللہ، مولانا حسرت موہانی، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، مولانا طفیل، احمد مگوری، مولانا ظفر علی خاں، سجاد حیدر یلدرم، مولوی عزیز مرزا، پروفیسر رشید احمد صدیقی، عبدالماجد دریابادی، ڈاکٹر عابدین، ڈاکٹر ذاکر حسین، سید ہاشمی فریدیابادی، ڈاکٹر سر رضا علی، حکیم احمد شجاع، ذاکر حسین پروفیسر مجیب، قاضی تلمذ حسین، ایاس برنی وغیرہ۔

یہ فہرست مکمل نہیں اور اس میں اضافہ ممکن ہے۔ اس کے علاوہ اس فہرست میں کچھ نام ایسے بھی ہیں جن کو علی گڑھ کی مخالفت تحریکوں سے متعلق بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ مثلاً مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی جو سرسید سے زیادہ شبلی کے مسلک فکر سے وابستہ ہیں۔ مگر جب خوشبختی کی تمام سنجیدہ اور باقاعدہ علمی سرگرمیوں کا مرکز و منبع علی گڑھ ہے تو پھر شبلی دانوں کو باضابطہ علی گڑھ سے اثر پذیر یا اشخاص میں شامل رکھنے میں کیا مضائقہ ہے۔ صحیح ہے کہ مولانا سیدمان ندوی نے حیاتِ شبلی میں شبلی کے

علمی کارناموں کو سرسید کے اسانات سے بے نیاز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے مگر ان کے اس خیال سے کلیتہً اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ ہم بشکی کو علی گڑھ تحریک کا رکن خاص سمجھتے ہیں اور اس لحاظ سے ان کے تلامذہ بلکہ ان کے دارالمصنفین کو بھی اسی دریا کی ایک موج قرار دیتے ہیں (خواہ اپنے انجام اور منتہا کے لحاظ سے الگ ہی کیوں نہ معلوم ہوتی ہو) اسی ضمن میں حیدرآباد کے ادب کا تذکرہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ خود کن شمالی ہندوستان کے ان خاص اثرات سے سید فیض یاب ہوا جن کا سرچشمہ علی گڑھ سے پھوٹا اور اردو ادب کی ساری فضا پر چھا گیا۔ جدید زمانہ میں کن کا بیشتر علمی کام ان لوگوں نے انجام دیا، جن کا علی گڑھ سے کچھ نہ کچھ تعلق رہا۔

سرسید کی تصانیف کا ممتاز ترین موضوع مذہب ہے۔ اس پر ان کی بڑی کتابیں تفسیر القرآن اور تبیین الکلام ہیں۔ ان کے علاوہ ان کے وہ مضامین ہیں جو انہوں نے تہذیب الاخلاق میں دینی موضوع پر لکھے۔ ان سب کے مطالعہ کے بعد سرسید کو اپنے زمانے کا بہت بڑا مذہبی مفکر تسلیم کرنا پڑا ہے۔ تفسیر القرآن اور تبیین الکلام دونوں کے مطالب و مضامین سے شدید اختلاف کا اظہار کیا گیا ہے۔ مگر یہ ماننا پڑے گا کہ ان تصانیف نے آنے والے دینی ادب پر گہرا اثر ڈالا۔

تفسیر القرآن سرسید کی آخری تصنیف ہے۔ اس وجہ سے یہ ان کے پختہ خیالات اور راسخ عقائد کی ترجمان ہے۔ اس تفسیر میں روایات یا روایت سے سرسید کی بغاوت اپنی آخری حد تک پہنچی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس کتاب میں

ان کے انکار کا محور یہ ہے کہ دین میں صرف قرآن مجید یقینی ہے باقی جو کچھ ہے
اصول دین میں شامل نہیں۔ انہوں نے اس بات پر بڑا زور دیا ہے کہ اسلام کا
کوئی مسئلہ اور اصول تمدن کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس تفسیر میں علوم طبعی اور تاریخ
و جغرافیہ کی مدد سے بہت سے لائیکل مسائل قرآنی کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔
غرض اس میں بھی عقل و فطرت (منیجر) اور اصول تمدن اور سائنٹفک طرز تحقیق
اور سائنٹفک نقطہ نظر کے استعمال پر بڑا اصرار کیا گیا ہے۔ آگے چل کر اس کا
تحریک مطالعہ قرآن اور عام انکار دینی پر بڑا اثر ہوا۔ اگرچہ سرسید نے کسی خاص
فرقہ کی بنیاد نہیں رکھی مگر ان کا یہ دینی نظریہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مختلف اسلامی
فرقوں کے عقائد کا جزو بن گیا ہے۔ چنانچہ ان کے بہت سے خیالات جدید مد رہا
خصوصاً احمدیت اہل قرآن وغیرہ کے نظام میں جگہ پانے کے علاوہ جدید ترین زمانہ
کے اکثر تعلیم یافتہ حضرات کے عقائد بن چکے ہیں۔ سرسید کے خیالات کا خاص پرتو
مولانا محمد علی کی تفسیر بیان القرآن مولانا احمد کی تفسیر بیانات نعایت اللہ
خاں المشرقی کا تذکرہ حکیم احمد شجاع کی تفسیر ابوبی میں خوب روشن ہے۔ بلکہ خود
مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر کا انسانی نقطہ نظر HUMANISTIC VIEW
سرسید کے مصاحف طرز فکر کے قریب معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ضرور ملحوظ رہنا چاہیے
کہ سرسید نے حقائق کے ادراک کے لیے عقل اور سائنس کو جس اتہا تک متصرف مانا ہے
مولانا ابوالکلام آزاد عقل کو ادراک حقائق کے معاملہ میں اتنا متصرف نہیں مانتے
تیسرے الکلام کی فکری روح کے بھی تقریباً وہی خصائص ہیں جو سرسید کی
عام دینی تصانیف کے ہیں مگر اس میں مصاحف رحمان تیز اور وسعت مشرب

اور آزاد خیالی کی ہر کچھ زیادہ تنگ ہے۔ اس کتاب و نیز تہذیب الاخلاق کے معتد و مضامین کے ذریعے مذہب کے حدود سے بند ہو کر عام انسانی رواداری اور بے تعصبی کے ذریعے وسیع انسانیت تک پہنچنے کا راستہ کھلا ہے۔ اور اس سے اس خیال کو تقویت ہوئی ہے کہ اپنے علاوہ دوسروں کے خیالات کو عقائد کا بھی ہمدردانہ مطالعہ کیا جاسکتا ہے، اور ان کے اچھے اور صالح عنصر کی قدر کی جاسکتی ہے۔ سرسید کے بعد یہ خیال ایک دوسرے میدان (یعنی ہندو مسلم اتحاد اور تمام مذاہب کی بنیادی وحدت کی صورت) میں بہت مقبول ہوا اور کانگریس اور خلافت کی تحریکوں میں اس سے بہت فائدہ اٹھایا گیا۔

سرسید نے جس دینی فکر کی بنیاد رکھی۔ اس کی ترقی میں شبلی چراغ علی نذیر (حمدا و محسن الملک) نے برابر کا حصہ لیا۔ ان بزرگوں نے اپنی اہم نقائص یادگار چھوڑی ہیں، یہ سب سرسید کے علم الکلام سے اثر پذیر ہوئے۔ ان میں سرسید کے فکر سے قریب ترین چراغ علی تھے۔ لیکن ان کی اکثر کتابیں انگریزی میں ہیں۔ وہ عربی کے علاوہ عبرانی اور سریانی زبان سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ اسکی بدولت ان میں تحقیق، وسعت نظر اور علمی جستجو کے آثار زیادہ ملتے ہیں۔ لسانیاتی مطالعہ کا یہ ذوق بھی دراصل سرسید ہی کا پروردہ ہے۔ انہیں تبیین الکلام اور تفسیر القرآن سمجھنے وقت عربی سے متجانس زبانوں کی واقفیت کی ضرورت کا احساس ہوا۔

اردو میں چراغ علی کے کچھ رسالے موجود ہیں مثلاً تعلیقات، اسلام کی دینوی کبرتیں، قدیم قوموں کی تاریخ، بی بی ہاجرہ، ماریہ قبطیہ تعلیق نیا ناز

تہذیب الاخلاق کے مضمون نگار کی حیثیت سے بھی چراغ علی اردو کے مصنفوں میں شریک ہو جاتے ہیں۔ چراغ علی کا نقطہ نظر سرسید سے کہیں زیادہ عقلی اور تمدنی ہے۔ وہ سرسید کے ان پر جوش جا میوں میں سے ہیں جو اخلاقی مسائل میں اپنے پیشوا سے بھی زیادہ اہتہا پسند ہو جایا کرتے ہیں۔ اسی ترقی کی اہمیت روایت سے بغاوت، اہمیت سے زیادہ حال پر توجہ، نیچر اور عقل کی کامل رہنمائی، مذہب اور سیاست اور تمدن کا الگ الگ شعبہ حیات ہونا، اجتہاد کی اہمیت اور جہاد کی نئی تاویل ان سب مسائل میں چراغ علی کی آواز خاصی پر خروش اور ان کا نقطہ نظر خاصا اہتہا پسندانہ ہے۔ وہ سرسید کے حقیقی منقلد تھے۔ چراغ علی کے بعد سرسید کے سب سے بڑے ہم فکر نواب محسن الملک تھے جنہیں سرسید محبوب و محبوب کے پیارے لقب سے متاثر کرتے ہیں اور ان سے اس درجہ محبت رکھتے ہیں کہ لکھ لکھتے ہیں۔ اور ”دک دمی“ کی تمسیمات کے ذریعے اپنی قربت اور قرابت کا اظہار کرتے ہیں۔ محسن الملک نے نہ صرف سیاسی کاموں میں بلکہ علمی کاموں میں بھی سرسید کی بہت مدد کی۔ سائنسٹک سوسائٹی کی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ خطبات احمدیہ کی تالیف میں ہاتھ بٹایا اور تہذیب الاخلاق میں سرسید کے بعد شاید سب سے زیادہ مفامین انہوں نے ہی لکھے وہ سرسید کے مشن کے سب سے بڑے اور سب سے مؤثر مبلغ اور موید تھے۔

نواب محسن الملک نے ایک خط میں لکھا ”مجھ سے زیادہ سرسید کا جلنے والا“ ان کی عزت کرنیوالا، ان کی خوبیوں کو سمجھنے والا کوئی دوسرا نہیں۔ لیکن پھر بھی ۱۸۷۷ء سے ان کے اخیر دم تک میسر اور مرحوم کے درمیان بحث و تھکار قائم

رہی۔ چنانچہ ان کی زندگی کے آخری دور میں بھی مضامین کا ایک سلسلہ عرصہ دراز تک بطور خط و کتابت جاری رہا۔ بے شک ان سے زیادہ سرسید کا جاننے والا، ان کی عزت کرنی والا اور ان کی خوبیوں کو سمجھنے والا کوئی دوسرا نہ تھا۔ ادبی لحاظ سے حالی کو چھوڑ کر اور فکری دینی میں چراغ علی کو چھوڑ کر سرسید کے سب سے زیادہ قریبی محسن الملک ہی تھے۔

سرسید کے انکار کی اہم علی اساس نیچر اور عقل کی ہمہ گیر اہمیت تھی۔ محسن الملک نے بھی اپنے پیرو مرشد سید صاحب کی طرح نیچر کی ہمہ گیری پر اصرار کیا ہے۔ سرسید بعض اوقات جوش کے عالم میں اپنا مقصد واضح نہ کر پاتے تھے اور جذبات کی رو میں بہہ جاتے تھے۔ ان کے بیانات کی بہترین اور واضح ترین تشریح محسن الملک نے ہی کی تہذیب الاخلاق کے ایک مضمون ”مذہب علم“ میں نیچر کے متعلق سرسید کے نقطہ نظر کی نہایت عمدہ توضیح کی ہے۔ سرسید کے زمانے کے نیچر پر لکھنے والے اور لاء آف نیچر کی اصطلاحوں کی اگر کسی نے صحیح اور واضح تشریح و تعریف کی ہے تو وہ محسن الملک ہی تھے۔ یہاں تک کہ سید صاحب قبلہ نے بھی جن کی زبان پر ہر وقت نیچر کا مبارک لفظ رہتا ہے اور جن کے قلم سے مجرم نیچر نکلتا رہتا ہے اور جن کی تفسیر کا مدار نیچر پر ہے۔ اس لفظ کی حد بتائی، نہ تعریف۔ (محسن الملک مضمون مذہب و علم)

محسن الملک کے نزدیک نیچر سے مراد طبیعت اور طبائع موجودات ہے اور قانونِ فطرت اس باقاعدہ تربیت کا اظہار ہے جو قدرتی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ اور جس کو اگر بابِ نظر کی ایک کافی تعداد نے دیکھا ہے ”نیچر کی

بحث میں محسن الملک کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اس مسئلے کی علمی حیثیت کو واضح کیا۔ اس معاملے میں انھوں نے ابن خلدون کے مقدمہ سے بہت فائدہ اٹھایا ہے اور ان کے خیالات سے بڑی مدد لے ہے جو اجتماع انسانی اور نیچر کے روابط سے متعلق ہیں۔ نیچر کے متعلق سرسید کی تحریروں سے بڑے مفاد پیدا ہوئے تھے۔ مثلاً ایک مغالطہ یہ پیدا ہوا کہ نیچر خود خدا کا دوسرا نام ہے اور اس کے مظاہر خدا کے فعل و عمل ہیں۔ عملاً شاید یہ اس قسم کی تعریف پر کوئی اعتراض نہ ہو مگر نظر کی لحاظ سے اس عقیدے کے باوجود یوں ہمہ دستی خیال کا ترشح ہوتا ہے جو توحید خالص کے نظریے سے ٹکراتا ہے۔ محسن الملک اپنے مضامین کے ذریعہ ان سب مغالطوں کو دور کر دیا۔ وہ سرسید کے مقابلہ میں زیادہ تجریدی ہیں۔ الوہیت کو مادہ کی معمولی آلائش بھی گوارہ نہیں۔ سرسید کی نظر اور خیال میں وہ مادہ اس درجہ رنج بس گیا تھا کہ وہ الوہیت کو کبھی مادی اضافات کی روشنی میں دیکھنے کا طرف مائل ہو گئے۔ محسن الملک اس خیال کے حامی نہ تھے۔ بایں ہر نیچر کے اصول اور تخمین کو زیادہ مقبول بنانے والے اور اردو کے ادیبوں کو اس طرف متوجہ کر نیوالے سرسید اور محسن الملک ہی تھے۔ سرسید نے اس تصور کو پیش کیا اور محسن الملک نے ذہن نشین بکھر دینا بنایا۔ محسن الملک نے سرسید کے دوسرے اہم موضوعات کا اثر بھی قبول کیا۔ چنانچہ معقول و منقول کی تطبیق، دین اور اجتماعیت کا تعلق تمدنی اور تہذیبی روابط کا اثر اور اس قسم کی بے شمار بحثوں کو اٹھایا اور ان پر طویل مضامین لکھے سرسید کی طرح محسن الملک بھی امام غزالی کے فلسفہ اخلاق اور علم کلام سے متاثر ہیں۔ مگر ان کی نظر (سرسید کی طرح) امام غزالی کے تصورات کے

وجدانی پہلوؤں سے زیادہ عقلی بنیادوں پر پڑتی ہے۔ ہوں نے غزالہ کے نظریات یا تجربات کو اپنی عقلیت کی تقویت کے لیے استعمال کیا۔ چنانچہ وہ ان کے اس خیال کو کہ تعجب ہے ان لوگوں پر جو فقط تقلید پر چلتے ہیں، اور خود تحقیق کو دخل نہیں دیتے اور اپنی عقل کو بیکار کر دیتے ہیں: ”آزادی رائے اور اجتہاد کے حق میں دلیل بناتے ہیں۔“

غرض یہ کہ سرسید کے عقلی افکار کے اثرات قبول کرنیوالوں میں محسن الملک کو اولین مقام حاصل ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ یہ کبھی کہ اگر سرسید کو اس عقلی تحریک کا دل کہا جائے محسن الملک کو یقیناً اس کی ”زبان“ اور ”وماغ“ کا درجہ حاصل ہونا چاہیے انہوں نے سرسید کی عقلیت میں توازن پیدا کیا اور اس تحریک کو ایک ایسا ذہن عطا کیا جو قومی اور ملی مزاج کے لیے قابل قبول اور تہذیبی اور قومی ردایات کے عین مطابق تھا۔ انہوں نے سرسید سے اختلاف بھی کیا جس کے ذریعے انہوں نے وجدان کا اقرار و اثبات کیا ہے اور اس طرح ایک ایسی معقول عقلیت کا راستہ صاف کیا جس کو آئیوالمے مصنفین اور ادبا اپنے افکار میں باسانی جذب کر سکے۔ میری رائے میں اس لحاظ سے انہیں ادبیاتِ اردو میں بلند رتبہ دینا چاہیے کہ انہوں نے سرسید کی عقلیت میں توازن پیدا کیا۔ مذہب میں سرسید سے متاثر گروہ میں نذیر احمد اور جلی بھی شامل ہیں مگر اصولاً ان بزرگوں کو اس رجحان کا نمائندہ کہنا چاہیے جس کا اظہار محسن الملک کی عقل پسندانہ تحریروں میں ہوا۔ مذہب اور علم (سائنس) کے درمیان سرسید نے جو رشتہ قائم کیا تھا اس میں چرخِ علم نے رخ اس سمت میں رکھا تھا کہ مذہب اور سائنس کو

بہر حال ایک ساتھ چلنا چاہیے۔ یعنی مدارِ کار اور معیارِ سائنس ہے جس پر مذہب کو پورا اترنا چاہیے۔ اس کے برعکس محسن الملک نے دعا اور اس کی قبولیت کی بحثوں کے ذریعے اس رجحان کی رہنمائی کی کہ حقیقت کے کچھ سپہوایسے بھی ہیں جن کا ادراک عقل نہیں کر سکتی۔ اس کا ادراک ایک اور صِ باطنی کے ذریعے ہو سکتا ہے جو ماوراءِ عقل ہے۔ یہ ہے حاسہ مذہبی، وجدان یا الہام۔ نذیر احمد اور شبلی دونوں کا رخ اسی طرف ہے۔ دونوں سرسید اور چرخِ علی کی حد سے بڑھی ہوئی عقلیت سے قدرے منحرف اور اس مذہبی رجحان کے اولین نمائندے تھے جس کی مکمل اور ترقی یافتہ صورت علامہ اقبال کے تصورات میں ملتی ہے۔

نذیر احمد کی دینی تصانیف میں ترجمہ قرآن مجید اور الحقوق والفرائع قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ ان کے ناولوں میں بھی دینی خیالات اور مذہبی بحثیں پائی جاتی ہیں۔ ان سب تصانیف میں وہ سرسید کے خیالات سے عموماً متفق معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً تقدیر، توکل، خیر و شر، جہاد، اجتہاد وغیرہ کے متعلق ان کے خیالات تقریباً وہی ہیں جو سرسید کے ہیں۔ مگر ہر قدم پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ نذیر احمد کو نیچر کی کالقب یا طوعہ کس طرح گوارا نہیں۔ وہ اس الزام سے اپنے آپ کو بچانے کا بڑا اہتمام کرتے ہیں۔ وہ ترقی کے تصور کے بڑے مبلغ مذہب اور فطرت کے مطابق ہونے کے موید، ترک دنیا کے مخالف اور عقل کی اہمیت کے قائل ہیں۔ مگر ان کی تحریروں میں اعتدال اور مصلحت اندیشی کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ انہوں نے الحقوق والفرائع میں جہاد کا باب تک

قائم نہیں کیا۔ یہ ان کی سیاسی مصلحت اندیشی تھی۔ مگر ان کی اعتقادی مصلحت اندیشی یہ تھی کہ انہوں نے سرسید کی انتہا پسندانہ عقلیت سے اختلاف رکھنے کے باوجود اس سے کھلا اختلاف نہیں کیا انہوں نے اگر کیا بھی تو ابن الوقت اور رویائے صادقہ وغیرہ کے پردے میں مخالفت کا اظہار کیا اور ظاہر ہے کہ یہ راستہ خلوص اور صاف گوئی سے الگ ہے۔ تاہم تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان کی مذہبی کتابوں سے زیادہ ان کے نادلوں نے معتدل عقل پسندی کی تحریک کو تقویت دی اور اس باب دینی کے اس احیاء میں مدد دی جو کچھ دیر بعد ایک شدید روحانی ردِ عمل کی صورت میں ظاہر ہو کر ابوالکلام وغیرہ کی صورت میں سامنے آیا۔ نذیر احمد نے سرسید سے بغاوت کی گمردین سے زیادہ معاشرت میں۔

رفقائے سرسید میں ایک ایسا شخص بھی ہے جو سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود ان کے بعض تصورات کا سب سے بڑا معنی بھی ہے یعنی شبلی بشلی کا درجہ عقل پسندی کی تحریک میں وہی ہے جو معتزلا و متکلمین میں امام ابو الحسن الاشعری کا ہے شبلی نے سرسید کی ہر گز عقل پسندی کو معتدل بنائیشی کوشش کی اور عقل و عدل کے درمیان ایک معقول رابطہ پیدا کرنے کی سعی کی۔ سرسید اگر امام غزالی کے افکار کی تجدید تک منحصر رہتے تو شاید ان کے اور شبلی کے درمیان فکری اختلاف کی خلیج وسیع نہ ہوتی، مگر ہوائیہ کہتے سرسید امام غزالی سے دور ہو کر مغرب کی اربابِ ادب و تشکک کا نہ تحریکوں سے قریب ہوتے گئے اتنے ہی شبلی امام غزالی کے موقف سے الگ ہو کر امام ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ صاحب کے مطلع نظر کی طرف بڑھتے گئے۔ شبلی کے تصورات میں ان دونوں ہزرگوں کے افکار کا

اجتماع نظر آتا ہے ۔

ان سب باتوں کے باوجود شبلی کے ذہنی ارتقا میں سرسید کا گہرا اور نمایاں حصہ ہے اس حد تک کہ اگر شبلی سرسید کے اثر سے بے نیاز ہو کر چلتے تو یہ ممکن تھا کہ وہ مولانا فاروق یا مولانا فیض الحسن بن جالتے ، مگر شبلی شاید کبھی نہ جنتے ۔ ان کو شبلی بنائے سرسید ہی تھے شبلی کا وہ رنگ تصنیف جس نے ان کو اردو ادب کا عظیم رکن بنایا ہے ، وہ سرسید کی رفاقت اور ہم نشینی کا اثر ہے ۔ یہ درست ہے کہ مولانا فاروق کے زیر اثر شبلی کو معقولات کا ذوق بل گیا مگر عقلیت کے نئے طلسمات و عجائبات کی دنیا سے انہیں سرسید ہی نے متعارف کرایا ۔ علوم جدیدہ کی اہمیت ، فلسفہ اور علوم طبعی کی ضرورت ، مذہب اور تمدن کا رابطہ اجتماعیت کے مخصوص اذکار و مسائل ————— ان سب میں شبلی نے سرسید سے استفادہ کیا بمعجزات (شبلی کے نزدیک) ناممکنات کا نام نہیں بلکہ یہ ایسے واقعات کا نام ہے جن کے اسباب ضرور ہوتے ہیں (محالات کے وقوع سے انکار کرنے ہوئے شبلی لکھتے ہیں : حاشا ہم ان کے امکان کا دعویٰ نہیں کرتے "..... (الکلام ۱۳۰) یہ بھی دراصل سرسید کے خیالات کی ایک معتدل صورت ہے ۔

ہمارے نزدیک شبلی کی بات سرسید کی بات سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھی مضمون کا فرق کم ہے لب لہجہ کا فرق زیادہ ہے شبلی کی نظر میں طرز بیان عالمانہ اور ادیبانہ ہے ۔ وہی بات جو سرسید کی زبان سے ادا ہو کر مخاطبوں کو متوحش کر دیتی ہے جب شبلی کے منہ سے نکلتی ہے تو نہایت مانوس ہوتی ہے ۔ اور اس کا ذمہ دار زیادہ تر شبلی کا طرزِ تحریر اور لب و لہجہ ہے ۔ البتہ یہ

مذہب ہے (اور اس فرق کو بنیادی فرق قرار دیا جاسکتا ہے) کہ شبلی قدیم روایات کے پاسدار اور قومی مزاج کے شناس ہیں۔ وہ بھی سرسید کی طرح نئے کلام کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ مگر ان کا اصول کاریہ ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا رشتہ کہیں ہاتھ سے نہ جانے پائے۔ (علم الکلام ص ۴۷) سرسید کے یہاں روایات قدیم سے عملی بغاوت کے واضح ثبوت ملتے ہیں شبلی نے اس طرح کی بغاوت نہیں کی۔

ان سب باتوں کے باوجود شبلی کی عقل پسندی مسلم ہے اور یہ وہ عقل پروری ہے جسے ہم سرسید کی عقلیت کی ایک معتدل شکل کہہ سکتے ہیں۔ اس معاملہ میں سرسید او شبلی کے اختلافات اتنے نہیں جتنے بیان کئے جاتے ہیں۔ ان کے نمایاں اختلافات اگر کہیں ہیں تو ان کو ہم دو مزاجوں کا اختلاف کہہ سکتے ہیں۔ یا پھر سب نمایاں اختلاف سیاسی نقطہ نظر میں ظاہر ہوا ہے جس کو سرسید کے مسلک کی عین ضد قرار دے سکتے ہیں۔ شبلی کے اجتماعی تصورات (قومیت، فرد، اجتماع، آزادی، رائے، وغیرہ وغیرہ) بھی ان کے سیاسی خیالات کے تابع ہیں۔ مگر ان کی جمہوریت میں سرسید کا سا اعتدال اور سکون نہیں۔ ان کی تحریروں میں استمال اور ترقی پسندانہ عناصر کے اولین آثار پائے جاتے ہیں، لیکن اس کی تحریک بھی سرسید کے نظریہ ترقی سے ہوئی ہے۔

مذہب میں یہ عقل پسندی کی تحریک اس کے بعد دو مختلف صورتوں میں متوازی طور پر آگے بڑھی۔ سرسید کی مجرد عقلیت جس میں سیاسی اثباتیت اور مذہبی جذباتیت نے بھی راہ پالی سرسید کے دینی خیالات کے خلاف مولانا

معتانی اور مرزا جبریت وغیرہ نے پہلے سے ہی ایک تردیدی تحریک شروع کر رکھی تھی۔ شبلی کے ردِ عمل نے اور بھی تقویت دی۔ ندوۃ العلماء کی تعلیمی تحریک دراصل سید صاحب کی مجرد عقیدت کے خلاف ایک علمی اور معقول بغاوت تھی۔ اور اس دوران میں ملک کے سیاسی حالات بھی بدل چکے تھے، اور سید صاحب کے سیاسی مسلک سے اختلاف کی رو بھی آہستہ آہستہ تیز ہو رہی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۸۹۱ء تک ان کے دینی خیالات سے علیحدگی کا اظہار جدید طبقہ میں بھی عام ہو چکا تھا۔ ۱۹۰۵ء سے لیکر ۱۹۲۵ء تک اردو کے دینیاتی ادب پر شبلی کی معتدل عقلیت کا دور دورہ رہا جس میں سب سے زیادہ حصہ دارالمصنفین نے لیا۔ اس گروہ کے بڑے بڑے رہنما مولانا ابوالکلام، مولانا سلیمان ندوی، مولانا عبدالباقی، مولانا عبدالباقی وغیرہ تھے۔ ان کی تحریروں میں شبلی کا یہ قائم کردہ اصول جاری و ساری رہا۔ کہ جدید علوم کی مدد سے مذہب کی حفاظت کی جائے۔ مگر بزرگانِ سلف کے مقرر کردہ اصول کا سررشتہ ہاتھ سے نہ جانے پائے۔ بعد میں علامہ اقبالؒ نے بھی اسی طریق کار سے روشنی حاصل کرتے ہوئے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کا آغاز کیا۔ جو اپنی بعض جزئیات کے اعتبار سے سرسید کے قریب ہو تو ہوا اصول اور بنیاد کے لحاظ سے اس کو شبلی کے نقطہ نظر کا معاون ہی سمجھا جاسکتا ہے۔

کچھ دیگر تنگ شبلی کے مکتب کو بڑا فروغ حاصل ہوا اور آج بھی اس خیال کی لہر کافی تیز ہے۔ مگر سب سے بڑا سوال پھر یہ کیا جاسکتا ہے کہ ندوہ اور دارالمصنفین اگر شبلی کے بنا کردہ ادارے ہیں تو کیا یہ درست نہیں کہ یہ بھی ایک لحاظ سے سرسید

ہی کا فیضان ہے۔ کیونکہ شبلی کا ذہن بھی تو سرسید کی ذہنی تجلیات سے روشن ہوا تھا۔ اس لحاظ سے ان کو دو مکتب نہیں سمجھنا چاہیے۔ بلکہ ایک ہی مکتب کے دو درجے کہنا چاہیے۔ البتہ دیوبند کا مکتب اس سے جدا اور بالکل جدا ہے۔

سرسید کے دینیاتی افکار آج خود علوم طبعی کے موقف کے بدل جانے کی وجہ سے، اگرچہ اپنا اثر بہت کچھ کھو چکے ہیں۔ مگر دینی تصورات میں عقلی تجربہ کی تحریک آج بھی جاری ہے۔ اور اس میں سرسید کے شعوری اور غیر شعوری اثرات آج بھی منظر آ رہے ہیں۔ بلکہ نیاز فتحپوری اور غلام احمد پر ویز وغیرہ بعض عقائد میں سرسید سے بھی کچھ قدم آگے ہیں۔ قیام پاکستان کی بنیاد اگرچہ دین ہے مگر مذہب کے راوی اور دنیاوی رنخ کی اہمیت (جن پر سرسید نے بہت زور دیا تھا) روز بروز ٹھہ رہی ہے۔ غرض یہ کہ میں بھی اس سورج نئے نکلیں۔

دینیات کے بعد سرسید کے دو بڑے تصنیفی میدان اور ہیں۔ ان کی تاریخی اور تحقیقی ستاہیں اور مقالہ نگاری۔ سرسید کے رفقاء نے تاریخ اور سوانح نگاری میں بڑی دلچسپی لی۔ اور یہ ذوق و شغف بھی سرسید کی بعض علمی سرگرمیوں سے پیدا ہوا۔ ان کے لیے تاریخ کا ذوق ایک موردنی چیز تھی۔ ان کے اسلاف قلمو معالی سے وابستہ تھے! اور اس سبب درباری مذاق کی اکثر چیزوں سے دجن میں تاریخی مذاق بھی شامل ہے، ان کا لگاؤ خاندانی روایت کے زیر اثر تھا۔ اس تعلق کا یا دگار جام جم تمام کا ایک رسالہ ہے۔

سید صاحب کو تاریخ سے اس وقت تک دلچسپی رہی جب تک ان کی زندگی میں جدید سیاسی و دینیات کا رنگ کچھ زیادہ گہرا نہ ہوا۔ اگرچہ سید صاحب نے بعد میں دوسرے اشغال کے سبب تاریخ سے توجہ کو ہٹا لیا مگر ان کا ذہن تاریخ نگاری کے لیے حد درجہ موزوں تھا۔ تحقیق کا ذوق اور ماضی پر بے لاگ تبصرہ — اس کے لیے ان کی صلاحیتیں ہر طرح سازگار تھیں۔ انہوں نے گبن کی کتاب زوالِ سلطنت روم کا اردو ترجمہ کر لیا (اس سے شبلی نے بھی استفادہ کیا) انہیں مورخانہ صلاحیتوں میں سے انہوں نے خطبات احمدیہ اور تبیین الکلام کے تاریخی حصوں میں بڑا کام کیا۔ آثار الصنادید بھی جو آثار و عمارات پر ایک عظیم کتاب ہے ان کے تحقیقی شغف کا ثبوت مہیا کرتی ہے۔ انہوں نے پرانی تاریخی کتابوں کی نقیضہ و اشاعت پر بھی توجہ صرف کی آئین اکبری، تنزک جہانگیری اور تاریخ فیروز شاہی اس کی مثالیں ہیں۔

اس سلسلے میں یہ واضح ہے کہ رفتہ رفتہ سید صاحب کے نظریہ تاریخ میں تغیر آگیا۔ انہوں نے جس علمی شوق سے مجبور ہو کر آثار الصنادید مرتب کی تھی بعد میں اس کی صورتیں بہت کچھ بدل چکی ہیں اور تاریخ بھی ان کی مقصدیت اور افادیت کے تابع ہوتی گئی۔ المامون شبلی کی اشاعت ثانی (۱۸۹۹ء) کے وقت ان کا خیال یہ تھا کہ تاریخ کو احیائے قومی کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔ مگر انہوں نے یہ بھی نگھا کہ ”بزرگوں کے قابلِ یادگار کاموں کو یاد رکھنا اچھا اور برادوں کی طرح کا پھل دیتا ہے“ تاریخ کے برے پھل سے مراد یہ ہے کہ لوگ اسلاف کی عظمت پر قانع ہو کر بیٹھ جاتے ہیں اور خود کچھ نہیں کرتے۔ اس لیے

ہمیں میں یوں محصور رہتا (ان کے نزدیک) تاریخ کا برا پہل ہے۔ ان کا یہ خیال ان کی روایت شکنی کے عین مطابق ہے۔ تاریخ کے متعلق سید صاحب کے خیالات بعد میں اور بھی بدل گئے تھے۔ وہ عملی ضرورتوں اور جدید اجتماعی مسائل کو اتنی اہمیت دینے لگے تھے کہ انہوں نے ایک مرتبہ ایک خط میں یہ لکھا کہ ہم دعا کرتے ہیں کہ خدا کرے مولانا شبلی الفاروق نہ لکھیں ؟ اس سلسلے میں ان کے اور نواب عابد الملک کے درمیان طویل خط و کتابت بھی ہوئی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کے نزدیک تاریخ کے بعض برے پہل ایسے بھی ہیں جو تعمیہ جدید کے حق میں نہ مریے ثابت ہو سکتے ہیں۔ سرسید کی نظر دراصل ماضی سے زیادہ حال اور مستقبل پر پڑتی تھی۔ وہ تاریخ کی بجائے ترقی پر اصرار کرتے تھے اور پیچھے مڑ کر دیکھنے کی جگہ آگے کی طرف دیکھتے بلکہ آگے کی طرف قدم بڑھانے پر مصر تھے اور اس معاملہ میں اتنی اہتہا پر تھے کہ روایات کے تسلسل سے قومی زندگی کی تعمیہ ممکن ہے اس سے بھی بے نیاز ہو گئے تھے باوجود ان سب باتوں کے سرسید نے اردو میں تاریخ نگاری کو متاثر کیا۔ چنانچہ اردو کے دو سب سے بڑے مورخ شبلی، ذکا رائے ان کے رفقاء کا رتھے انہوں نے خود تاریخی کتابیں کم لکھیں ان کے ان احباب نے زیادہ لکھیں مگر ان دو بڑے مورخوں کو تاریخ سمجھنے کا ڈھنگ انہوں ہی نے بتایا۔ المامون (اشاعت ثانی) کے دیباچے میں انہوں نے لکھا ہے کہ پرانی تاریخ کو از سر نو مرتب کرنیکی ضرورت ہے۔ اس سے تاریخ کی تدوین جدید یا مطالعہ جدید کی داغ بیل پڑی۔ انہوں نے تاریخ کو اجتماعیت کی روشنی میں سمجھنے اور پیش کرنے کی اہمیت پر زور دیا۔ انہوں نے شبلی کے اس طریق کار کی تحنیں کی کہ واقعات تاریخی کے اسباب دریافت کئے جائیں

گویا فلسفہ تاریخ کی طرف اپنے مورخوں کو توجہ دلائی۔ اس سے بھی زیادہ قابل توجہ بات یہ ہے کہ سرسید نے تاریخ نگاری کے لیے ایک خاص طرز بیان کی ضرورت کا احساس دلایا۔ انہوں نے لکھا کہ ہر فن کے لیے زبان کا طرز بیان جدا گانہ ہے۔ تاریخ کی کتابوں میں ناول (قصہ) اور ناول میں تاریخی طرز کو کیسی ہی فصاحت و بلاغت سے بڑا گیا ہو دونوں کو برباد کر دیتا ہے؛ سرسید کے خیال میں میکالے کی تاریخ نگاری کا طرز پسندیدہ نہ تھا۔ کیونکہ یہ طرز ادا شاعرانہ تھا۔ تاریخ لکھنے میں سادگی کا لحاظ رکھا جانا چاہیے۔ اسلوب میا دگی ان کا عام طرز ادا ہے۔ مگر تاریخ کا بیانیہ نشر کے لیے اس کی سربے زیادہ ضرورت ہے۔

تاریخ کے معاملہ میں سرسید کو سب سے زیادہ ہندوستان کی تاریخ سے دلچسپی رہی۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا انہوں نے ابوالفضل کی آئین اکبری کی تصحیح کی اور اس پر حواشی لکھے۔ اس کے علاوہ تنزک جہانگیری اور تاریخ فیروز شاہی (مصنف ضیاء برنی) کے صحیحہ ایڈیشن شائع کئے۔ انہوں نے تاریخ مجبور کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی۔ مگر وہ غدر میں ضائع ہو گئی۔ اس کے علاوہ تاریخ سرکشی پر بھی ایک رسالہ لکھا۔ ان سب کتابوں سے ان کے ذوق تحقیق کا پتہ چلتا ہے۔ اور ان کی ان کتابوں میں واقعہ نگاری اور بیانیہ نگاری کے اچھے نمونے مل جاتے ہیں۔ آثار العنادید میں جزئیات کی فراہمی اور ان کی ترتیب کرنیکی جس فنی صلاحیت کا ثبوت دیا ہے وہ ان کے ذہن کی کشادگی، حوصلہ مندی اور ہمہ گیری پر فانی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اردو تاریخ نگاری پر سرسید کا اثر بظاہر کچھ زیادہ معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہ میدان بعض سیاسی اور ملکی واقعات کی بنا پر ان کے ہاتھ سے نکل کر فقائے شبلی کے ہاتھ میں چلا گیا تھا جنہوں نے تاریخ نگاری میں عقلیت کی بجائے ایک احساساتی عنصر کو داخل کر دیا تھا۔ مگر گہری نظر سے دیکھنے پر یہ محسوس کیا جاسکتا ہے کہ ادبستانِ شبلی کی تاریخ نگاری کی اصل تحریک بھی سرسید کے ماحول سے ہی پیدا ہوئی، اور جہاں تک خود شبلی کا تعلق ہے ان کی تمام تاریخی تحریروں میں (اور باتوں کے علاوہ) چند باتیں ایسی بھی ہیں جن کو ہم خاص سرسید کا اثر قرار دے سکتے ہیں۔

شبلی نے سیرۃ النبی کے مقدمے میں اس بات پر خاص زور دیا ہے کہ تاریخ میں کوئی بات محسوسات "اصول مسلمہ اور عقل و مشاہدہ کے خلاف نہ ہو" اور یہ وہ اصول ہے جس کی جڑیں سرسید کی تحریروں سے ابھر کر باہر پہنچتی ہیں۔ سرسید نے اپنے تمام نظام استدلال میں مادیات اور محسوسات کو مبنی الہمیت دی ہے اس کا تذکرہ گزشتہ سطور میں کئی مرتبہ کیا جا چکا ہے۔ انسانی تاریخ کے تسلسل کی ذات ان ہے جس کا مختلف ادوار میں ایک مادی وجود تھا۔ تاریخ جب اپنے اس مادی وجود سے منقطع کر دی جاتی ہے تو اس میں ایک انسانیت پیدا ہو جاتی ہے اور یوں مجرّم و مجرّمہ علم الاساطیر اور علم الاصنام کی خیالی سرگزشت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ تاریخ کے مادی وجود کا اقرار و اعتراف ہر باشعور مورخ کا پہلا فرض ہے۔ زمانہ قدیم کے بلند پایہ مسلمان مورخ اس اصول سے باخبر تھے، مگر مرورِ زمانہ سے تاریخ کا مادی اور کم از کم ہندوستان میں اس کا

احساس انہوں نے ہی پیدا کیا۔ سرسید کے اجاب میں محسن الملک نے کوئی مورخانہ کارنامہ پیش نہیں کیا۔ مگر انہوں نے تاریخ اور مطالعہ تاریخ سے دلچسپی ضروری ہے اس کا ثبوت ان کے مضامین میں موجود ہے۔ انہوں نے مقدمہ ابن خلدون دور یو یو کھمے میں، جن میں مقدمہ کے ان اصولوں کو نمایاں کیا جن میں تاریخ اور عقل و فطرت کے باہمی تعلقات پر روشنی پڑتی ہے۔ انہوں نے ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ کی بحث میں اس اصول کو واضح کیا ہے کہ اگرز فقط نقل و روایات پر اعتبار کر لیا جائے اور عادت اور ریاست دنیا کی طبیعت (نیچر) اور انسان کی سوسائٹی کے مستحکم اصول پیش نظر رکھے جائیں اور غائب کو حاضر پر اور گزشتہ کو حال پر قیاس نہ کیا جاوے تو کچھ شک نہیں کہ ان لغزش سے کبھی نہ بچے گا؟ تاریخ (اخبارات کی تحقیق) کے لیے موجودات کے طبائع (نیچر) سے واقف ہونا ضروری ہے۔ تاریخ فنونِ حکمت کی ایک شاخ ہے۔ اس لیے اس میں حقائق اشیاء اور طبائع کائنات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ جس طرح مظاہرہ زندگی پیچیدہ ہے اسی طرح قوانین زندگی اور ان کا علم بھی پیچیدہ ہے۔

یہ سب خیالات ابن خلدون کے ہی مگر ان کی اہمیت کا احساس دلانا سرسید اور رفقاء سرسید کی خصوصیت ہے جس میں موجودات کی طبیعت (نیچر) اور ان کے عوارض ذاتی کی تحقیق و تشریح کو ضروری سمجھا گیا۔ محسن الملک نے ابن خلدون کی اجتماعیت اور تہذیب و تمدن اور ترقی کے نظریات کو بھی ہمپلا کر بیان کیا ہے۔ جس سے آنے والے مورخوں نے بہت کچھ

سیکھا ہے۔

سرید کے رفکار بیشبئی کے بعد اگر کوئی شخص مورخانہ امتیاز کا مالک ہے تو وہ مولوی ذکار اللہ ہیں۔ ان کا بڑا کارنامہ تاریخ ہندوستان ہے۔ اس کے مقدمہ میں سرید کے ان خیالات کے واضح اثرات موجود ہیں۔ جن کا سطور بالا میں تذکرہ ہوا۔ ذکار اللہ کے نزدیک تاریخ کی عملی قدر و منزلت یہ ہے کہ اس نے علم معاشرت و تمدن کو بہ توضیح و تفصیل بیان کیا ہو اور قوموں کی سوانح عمری اس طرح بیان کرے کہ ان تمدنی معاشرت کا باہمی مقابلہ کا سامان ہم پہنچ سکے تاکہ آئندہ زمانے کے لیے ان قطعی قوانین کا تصفیہ ہو جائے جن کے مطابق تمدنی واقعات پیش آتے ہیں۔ "تاریخ کی اس تمدنی اساس کے علاوہ ذکار اللہ نے تاریخ کے لیے عقل اور نیچر کے قوانین کا اسی طرح اعتراف کیا ہے جس طرح دیگر و فقہائے سرید نے کیا ہے۔ مگر عجیب اتفاق یہ ہے کہ ان مورخوں میں سے شاید کسی نے بھی تاریخ کے برے پھل کا ذکر نہیں کیا۔ سبب اس کا یہ ہے کہ ان میں سے شاید کوئی بھی مہمنی سے اتنا منعطف نہیں تھا جتنا سرید نے خود کو کر لیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان بزرگوں کے نزدیک مطالعہ تاریخ کے بھی پھل میٹھے تھے۔

سرید کے دائرہ خاص میں تاریخی مطالعہ کی حد شاید یہی تھی۔ ان کے عام تصورات نے ان کو تاریخ کی بجائے تصور ترقی کا نمائندہ بنا دیا ہے جس طرح وہ ترقی کے علمبردار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح شبلی تاریخ کے ترجمان بنے جاتے ہیں۔ شبلی کے بعد شبلی کے شاگرد بھی تاریخ نگار تھے اور اس میدان

پر دارالمصنفین نے کچھ اس طرح قبضہ جایا کہ تاریخ ان کی ملکیت خاص سمجھ لی گئی ہے یہاں تک کہ دارالمصنفین سے یا ہر اگر کسی نے تاریخ کو ہاتھ لگایا بھی تو زنگ اپنی کا قائم رکھا کیونکہ اس کے بغیر عامۃ الناس میں قبول پانا ذرا مشکل تھا۔ مولانا حمین آزاد کا زنگ بیشک جدا ہے مگر تاریخ میں ان کے انداز کو سرسید کے تصورات کی نقیض کہا جاسکتا ہے کیونکہ تاریخ میں تخیل سے کام لینا سرسید کے اصول اقصیٰ نگاری کے معانی تھا اور سی آزاد کا طرز تھا۔ عبد الرزاق کا پنوری اور شرار اور کچھ دیر بعد اکبر شاہ خان نجیب آبادی اور اسلم جیرا چوی نے بھی تاریخ لکھی مگر ان پر سرسید سے زیادہ شبلی کے اثرات معلوم ہوتے ہیں۔ مولوی عبد الرزاق کی بنیادی حیثیت سوانح نگاری کی ہے اس میں شبلی ہی ان کے رہنما ہیں۔ (لاحظہ ہو مقدمہ ابراہیم) شرر پر سرسید کا اثر زیادہ ہے اور شبلی کا کم۔ یوں شرر (سرسید کے خیال کے برعکس) شبلی کی طرح ہمنی کے مدح خواں بلکہ مرثیہ خواں ہیں۔ ان کے تاریخی ناول اسی مرثیہ خوانی کے اجرائے خاص ہیں۔ سیرت اور سوانح نگاری کے میدان میں رفقاء سرسید کے کارناموں سے کون واقف نہیں شبلی، حالی، شرر اور عبد الرزاق کا پنوری وغیرہ سبھی نے سوانح عمری کی صنف کو ترقی دی۔ اتنی ترقی دی کہ آج تک اس صنف خاص میں ان سے کوئی بڑھ نہ سکا۔ مگر قیاس یہ کہتا ہے کہ ادبیات کا شعبہ سرسید کے اثر خاص سے کچھ زیادہ متاثر نہیں ہوا سبب اس کا یہ کہ سرسید طبعاً اشخاص سے زیادہ تحریکوں سے دلچسپی رکھتے تھے۔ اس لحاظ سے وہ عہد ہمنی کی ہتھذیب اور تمدن کے مطالعہ کی تحریک کی حوصلہ افزائی کر سکتے تھے۔ مگر بعض خاص اشخاص کے دور زندگی اور محدود تر سرگرمیوں

میں شاید ان کے لیے کچھ زیادہ لطف و مسرت کا پہلو موجود نہ تھا۔ الامون کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی درست اور بجا مگر اس توجہ کو ہم مشتتات میں شمار کر سکتے ہیں۔ اور یہ بھی دراصل تاریخ پہلے ہے سوانح عمری بعد میں۔

سر سید دراصل اثرات جدید کے ماتحت افراد سے زیادہ اجتماع اور اس کے مسائل پر غور و فکر کرنے کے عادی ہو چکے تھے وہ رجال اور ابطال کو اتنی اہمیت دینے کے لیے تیار نہ تھے کہ لوگ ان کی پرستش کرنے لگیں یا ان کی باتوں کو نہ قطعاً قرار دے کر یا ان کی زندگیوں کو آسودہ کامل سمجھ کر روایات سے چٹ جائیں۔ سر سید کا یہ ذہنی رجحان علم الکلام کی تدوین نو کی منزلوں کے سیر و سفر کے سبب ترقی پذیر ہوا اور تمام شعبہ ہائے علم کے متعلق ان کے نقطہ نظر کو متاثر کر گیا۔ سر سید کو اگر موقع ملتا یا اگر وہ اس کو ضروری خیال کرتے تو امام غزالی کی زندگی لکھتے، مگر امام غزالی کی منطق سے فلسفہ اور پھر تصوف کی طرف رجعت سر سید کے اپنے فلسفہ زندگی کے مطابق نہ تھی! اس لیے ان کی سوانح عمری لکھنے کے لیے جذباتی تحریک پیدا نہ ہوئی۔ اسی طرح ہندوستانی بادشاہوں میں سے وہ اگر کسی کی حیات پر قلم اٹھاتے تو شاید فیروز شاہ تغلق، یا اکبر یا شاید جہانگیر ان کے مذاق کے بادشاہ ہو سکتے تھے۔ مگر یہ بھی بوجہ ان کی تصویری یا مثالی صلاح عمری کے لائق نہ تھے۔

سوانح عمری کا فن جن جذباتی و شخصی خصائل سے ابھر کر نمود پاتا ہے ان کی سرسید میں شاید کی بھی یاد دراصل اس فن کی تربیت کسی فرد سے الفت و انس

کے جذبہ سے ہوتی ہے، اس لیے سخت گیر آدمی سوانح نگار نہیں بن سکتا۔ سرسید بھی ایک سخت گیر آدمی تھے۔ ان کا ذہن کٹری ضابطہ پسندی کا عادی تھا وہ سخت منطق کی چابک سے ہانکنے والے شخص تھے۔ ان کی اس طبیعت نے ان کو سوانح نگاری کے میدان میں اترنے نہ دیا۔ اس معاملہ میں ہم خود سوانح نگار شبلی کو کوئی آئیڈیل سوانح نگار قرار نہیں دیتے۔ وہ طبعاً ادیب ہی تھے اس کے بعد وہ مورخ تھے سوانح عمری کو تو انہوں نے خواہ مخواہ بحدوح کیا۔ یعنی سوانح عمری کو تاریخی یا بعض دوسرے مطالب و معلومات کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ اسی لیے ان کی سوانح عمری میں 'شخصیت' کے سوا سب کچھ ہے۔

ان باتوں کے باوجود اردو کی سوانح عمری عرصے تک سرسید کی تحریر سے متاثر رہی۔ یہ اس طرح کہ اس دور کی ساری سوانح نگاری قومی ترقی کے مقصد سے فروغ پاتی رہی۔ اور قوم کی ترقی سرسید کی تحریک کا اصول اولین تھا۔ جس کے تحت اس زمانہ کا سادہ ادب مقصدی اور منفعتی بن کر اجتماعی مقاصد کا آڈکار بنا رہا۔ مولانا حالی کی اولین سوانح عمریاں سادہ اور ادبی سوانح عمریاں ہیں مگر ان دونوں میں بھی قومی خدمت کا جذبہ پیش پیش تھا۔ ان میں انہوں نے قوم کے لیے خوش طبعی، نظافت اور دندہ دلی کے عمدہ نمونے تیار کیے ہیں۔ مگر بایں طور کہ اس سے اجتماعی اخلاق کی اصلاح ہو شبلی کی طرح شر نے بھی اسلاف میں سے برگزیدہ اشخاص کو منتخب کر کے ان کی سیرتوں کو مشعل راہ بنائی لپٹل کی ہے۔ شبلی نے جہاں غیر معمولی ہستیتوں کی مکمل زندگیوں کو پیش کیا ہے وہاں شر نے شخص دلچسپ (گو قابل توجہ) شخصیتوں کی ہمہ رنگ سیرتوں کے صرف چند پہلوؤں

کے خاکے پیش کئے ہیں۔ مگر اس غرض سے کہ قوم کو ان بزرگوں سے بہت کچھ سیکھنا ہے۔ غرض قومی ترقی اور اصلاح ان سب کے پیش نظر رہی۔ اور یہ وہ نصب العین تھا جو سرسید کا دیا ہوا تھا۔ سرسید نے اردو سوانح نگاری کو اور کچھ دیا ہوا نہ دیا ہوا انہوں نے یہ انداز نظر سوانح عمری کو ضرور دیا۔ اس کے سبب اردو سوانح نگاری ادب کی دوسری شاخوں کی طرح قوم اور اجتماع کی خادم بنی رہی۔

اردو میں صحیفہ نگاری کا آغاز انیسویں صدی کی ابتدا میں ہو چکا تھا۔

اردو اخبار (۱۸۳۶ء) اردو کا پہلا سالم اخبار تھا۔ شمس الاخبار (۱۸۲۳ء) ملاحار دو فارسی کا اخبار تھا۔ خالص اردو کا دوسرا اخبار رسید الاخبار (۱۸۳۷ء) تھا۔ جو سرسید کے بھائی سید محمد خاں کی ادارت میں نکلتا تھا۔ اس اخبار میں سرسید بھی لکھا کرتے تھے۔ سرسید کے لیے یہ ابتدائی تجربہ بے حد مفید ثابت ہوا۔ چنانچہ انہوں نے بعد میں بہت سے مفید صحافتی کارنامے انجام دیئے۔ غازی پور میں انہوں نے جو سائیکس سوسائٹی قائم کی تھی اس کے نام سے اخبار سائیکس سوسائٹی بھی جاری کیا۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ بھی اسی کی بدلی ہوئی شکل تھی۔ اس گزٹ میں ایک زمانے میں پر اگر اس اخبار بھی بدعنوان تھا۔ مگر ان سب کوششوں میں اہم اور نمایاں درجہ تہذیب الاخلاق کو حاصل ہوا۔ کیونکہ اس میں اخباریت کم اور علمیت زیادہ تھی۔ اس میں مضامین طویل اور مسلسل ہوتے تھے۔ اور عام اور سطحی اخباری دلچسپی سے زیادہ قوم کا گہرے ذہنی انقلاب کا مقصد پیش نظر تھا۔ یہ اخبار کم اور مجلہ زیادہ تھا۔ (اور مجلہ سے یہاں میری مراد علمی رسالہ

سرسید کی صحافت کی اہم بات علم اور صحافت کا پیوند ہے۔ صحافت میں ان کی دلچسپی ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ دعوت اور تلقین و اصلاح کو اولین درجہ حاصل ہے۔ ان کی صحافت کی روح اس عنوان میں جلوہ گر ہے کہ جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ کی پیشانی پر درج ہوتا ہے اس میں ان کا معلم نظریہ بیان کیا گیا ہے: "جائز رکھنا چھاپ کی آزادی کا ہے کام ایک دانا گورنمنٹ کا اور برقرار رکھنا اس آزادی کا ہے کام ایک آزاد رعیت کا" ————— ان الفاظ میں اس عزم اور اس اعلیٰ اصول صحافت کی گونج سنائی دیتی ہے، جو ایک صدی کے بعد ہمارے زمانے میں تو قابل تعجب نہیں مگر اس زمانے کی پر خوف فضا میں ضرور تعجب خیز معلوم ہوتی ہے۔

سرسید کی صحافت میں دو باتیں بڑی چمک اور تابانی رکھتی ہیں: اول ان کے صحائف کی دیدہ زیبی، ٹائپ کا حسن اور کاغذ کی عمدگی اس لحاظ سے ان کے اخبار موجودہ ترقی یافتہ یورپ کے اعلیٰ اخباروں اور رسالوں سے کسی طرح کم نہیں۔ دوم ان اخبارات کی معقولیت اخبارات میں واقعات و معاملات پر بے لاگ رائے جس میں بڑی عاقبت بینی، وسعت معلومات اور تعمیری نقطہ نظر جھلکتا ہے۔ یہی ان کے تبصروں کی خصوصیت ہے اور مضامین علمی میں سرسید کی مخصوص مقولات اسپرٹ اور حیاتِ اقومی کی تشکیل جدید اور زندگی کی تمدنی اساس کا پورا پورا احساس پایا جاتا ہے۔ یہ عقلی اور تجزیاتی اصول صحافت سرسید کی اخبار نویسی کے خاتمے کے بعد آج تک اردو اخبار نویسی میں پیدا نہ ہو سکا۔

سرسید کے انتقال کے بعد بقول سرسید رضا علیؒ: علی گڑھ میں علمی مذاق

کی بڑی بے قدری ہو گئی تھی۔ (اعمال نامہ ص ۵۷) تاہم سرسید کے اثرات کچھ دیر تک باقی رہے۔ علی گڑھ کا معارف مولانا عبدالحلیم شرر کا مہذب اور بڑی پھولی حد تک دل گداز دیگرہ نے سرسید کی صحافتی رسوم و قیود کی بعض باتوں کو قائم رکھا۔ مگر زمانہ بہت بدل چکا تھا۔ ملک کی سیاست بدل رہی تھی اور سیرونی حوادث سے جذبات اس درجہ مشتعل ہو رہے تھے کہ ٹھنڈی معقولیت کے لیے کوئی گنجائش باقی نہ تھی۔ چنانچہ بیسویں صدی کے ریلج اول میں اردو صحافت اور مجلہ نگاری کی عمارت سراپا جذبات پر لکھڑی ہو گئی۔ اور سیاسی کش مکش نے کچھ ایسی صورت اختیار کر لی کہ نہ دانا گورنمنٹ چھاپہ کی آزادی کو قائم رکھ سکے اور نہ آزاد رعیت اس آزادی کو برقرار رکھ سکے۔

اس فضا میں اخبار نویسی نے جو بڑے بڑے نمونے ہمارے سامنے پیش کئے ان میں الہلال، زمیندار، اور سہرورد کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ الہلال ہماری جذباتی صحیفہ نگاری کا لامثال شاہکار ہے۔ الہلال کی گہری جذباتی اور احساساتی فضا سے قطع نظر، دیدہ زیبی اور دلکشی کے اہتمام کے اعتبار سے اس کو سرسید کے اخبارات کے پہلو میں جگہ دی جاسکتی ہے۔ الہلال میں یہ بات مستند اذہنی کاس میں ایک خاص قسم کی ادبیت پائی جاتی تھی نظمیں، افسانے، کہانیاں لطائف و ظرائف اور پھر تصادیر اور رومانیت کا رنگ لیے عنوانات۔ ان چیزوں نے سرسید کے ان صحافتی کارناموں کو کچھ دیر نظروں سے ہانکل اوجھل کر دیا مگر واقعات پر بحث اور چھان بین اور جذبات سے الگ ہو کر عقلی توجیہ۔ یہ بات سرسید کے بعد بہت کم لوگوں کو نصیب ہوئی۔ مولانا محمد علی جوہر اگر صرف

اخبار نویس رہتے تو شاید وہ سرسید کے انداز کی کچھ اخبار نویسی کرنے میں کامیاب ہو جاتے۔ مگر سیاست کے پر خروش ہنگاموں نے ان کی اخبار نویسی کو بھی متاثر کیا۔ میری رائے میں سرسید کی صحافتی عقلیت کا انداز ہمارے زمانہ میں کسی نے اختیار کیا تو وہ مولانا مہر مدیر انقلاب ہیں۔ یہ مسلم ہے کہ سرسید احمد خاں نے مندرجہ بالا علوم فنون کی طرح خاص ادب کو بھی متاثر کیا اور ادب میں نثر اور اس کے اسلوب پر گہرا اور ہم گیر اثر ڈالا۔ یہ بھی تسلیم شدہ امر ہے کہ شاعری کے نقطہ نظر اور نصب العین میں ان کی تنقیدی تصریحات کے زیر اثر خاص تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ مہر چند کہ ڈرامہ ان کے وامرہ عمل اور وقتی ضرورتوں سے کچھ خاص مناسبت نہ رکھتا تھا مگر وہ ان کی توجہ سے کلیتہً محروم رہا سرسید کے ثقہ رفقاء کا رنے یوں تو ڈراما اور اسٹیج کی طرف توجہ نہیں کی مگر ”قومی تھیٹر“ کے نام سے ۶۷ء میں ^{۱۸۹۳ء} کو انہوں نے مدرستہ العلوم کے لیے چپندہ جمع کرنے کے لیے اس رسم کی ابتدا بھی کر دی تھی۔ اگرچہ اس کو انہوں نے ”مسخرگی“ اور ”مطربی“ قرار دیا مگر جس سمجیدہ انداز سے انہوں نے اور ان کے رفقاء نے یہ تماشا دکھایا اس سے سند ضرور مل گئی کہ ڈراما اور تھیٹر شاعری اور ادب کی دوسری اصناف کی طرف اجتماعی مسائل کا رجحان اور حیثیت قومی کا مصلح ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ابنِ افسانہ سرسید کے لیے جاذب توجہ نہ ہوا مگر ان کے رفقا کا اس کو اپنا لینا اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ وہ اس صنف ادب کی صلاحیتوں سے یقیناً بیگانہ نہ ہوں گے۔ باقی رہی ادبی تنقید سو اس کے اصول ان کی تحریروں میں متفرق طور پر مل جاتے ہیں۔ جن سے ان کے تنقیدی نقطہ نظر کا اچھا خاصا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ان کے زیر اثر جو تنقیدی

ادب پسیدہ ہوا۔ اس پران کے فیض خاص کا گہرا نقش معلوم ہوتا ہے۔

ادب کے سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ سرسید نے ادب کی ماہیت اور اس کے لطیفین کے متعلق پرانے نقطہ نظر کی اصلاح کی انہوں نے یہ بتایا کہ ادب بیکاروں کا مشغلہ نہیں بلکہ عین زندگی ہے۔ یہ صرف لفظوں کی بازی گری نہیں دل اور دلی خیالات کی مصوری ہے۔ ادب کی ساخت اور تخلیق میں دل کی اہمیت پر یہ اصرار ادب کی تقدیس کی پہلی بلند آواز تھی جو اردو ادب میں اٹھائی گئی۔ پھر شاید یہ بھی پہلی مرتبہ ہی احساس ہوا کہ ادب کی تخلیق میں قاری کا وجود بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ جو اپنے دل میں ہومری دوسرے کے دل میں پڑے تاکہ دل سے نکلے اور دل ہی میں بیٹھے۔ سرسید کے اس تصور میں قاری کو اتنی ہی اہمیت نصیب ہوئی ہے جتنی خود ادیب کو حاصل ہے۔ اس لحاظ سے سرسید نے بتایا کہ ادب ایک انفرادی مظاہرہ ہی نہیں بلکہ ایک اجتماعی مجاہدہ و ریاضت ہے انہوں نے یہ بھی کہا کہ جو کچھ لطیف ہومضمون میں ہو۔ اس کے اوپر نیکالطفت تب ہی ہوگا جب خود مضمون میں دل کا عنصر موجود ہوگا۔ سرسید نے یہ سب باتیں نشر کے سلسلے میں لکھی ہیں مگر علم ادب پر بھی بخوبی عادی ہوتی ہیں۔

خاص شاعری کے متعلق بھی سرسید کا نقطہ نظر اجتماعی اور افادی ہے۔ سرسید نے شاعری کو تہذیب اور شائستگی کا لازمہ اور وسیلہ خیال کیا ہے۔ انہوں نے پرانی شاعری کے متعلق بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارا فن شاعری بدعذبات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو صدیقی تہذیب الاخلاق کے ہیں؛ تہذیب الاخلاق ۲۵ (۲۵) پرانی شاعری کی بڑی کمزوری سرسید کے نزدیک یہ تھی کہ اس میں

فطری جذبات کی کمی تھی، پیراڈائز لاسٹ، کچھ چیزیں بجز اس کے نہیں کہ انسان کی طبیعت کی حالت کی تصویر ہے، (تہذیب ج ۲ ص ۵۲) شیکسپیر میں کچھ نہیں بجز اس کے کہ انسان کا نیچر یعنی طبیعت کی قدرتی بناوٹ بیان کی ہے جو نہایت موثر انسان کی طبیعت پر ہے، (ایضاً ص ۴۵۲) یہ سب خیالات بنیادی ہیں۔ ان سے آنے والے دور کی شاعری متاثر ہوئی۔

مولانا حالی کا مقدمہ شعر و شاعری تقریباً انہی خیالات کی زیادہ منظم اور مربوط تفسیر ہے۔ طرزِ ادا میں سادگی کی اہمیت بے تکلفی اور مدعا نگاری کی ضرورت، شاعری کا اجتماع کے لیے مفید ہونا اور اس کی افادی اور تعمیری صلاحیت یہ سب امور سرسید کے ارشادات کی صدائے بازگشت ہیں شبلی کے تنقیدی خیالات میں بظاہر مجددانہ اور محنت پرانہ رنگ نظر آتا ہے۔ مگر غور کرنے سے یہ معلوم ہو گا کہ ان تصریحات میں بھی روح سرسید ہی جلوہ گر ہے ہمارے جدید دور ترقی میں تنقیدی ادب کا مطالعہ زیادہ وسیع اور گہرا ہو گیا ہے۔ مگر اسلوب میں سادگی اور سلاست کی روش کا نشان اول تہذیب الاخلاق ہی کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ شعر و ادب کے متعلق کچھ اسی قسم کے خیالات سرسید سے پہلے محمد حسین آزاد نے بھی ظاہر کئے تھے۔ مگر اردو ادب کی رفتار کو آزاد کے خیالات نے بہت کم متاثر کیا ہے۔ سرسید کے خیالات ایک بڑی تحریک کا حصہ تھے اس لیے وہ تحریک کی طرح ہر طرف چھائے۔ ان خیالات کے زیر اثر شاعری میں سب سے بڑا اور نمایاں نمونہ حالی نے قائم کیا۔ جن کی شاعری خصوصاً مسدس گویا تہذیب الاخلاق کی منظوم شرح ہے اور حالی کو اس کا اقرار بھی ہے۔ یہ شاعری ہی نہیں، ایک تہذیب کی داستان

اور ایک نئی تہذیب کی دعوت بھی ہے۔ اس میں وہ سب کچھ ہے جو سرسید کو مطلوب تھا۔

بشلی کی قومی اور سیاسی شاعری بھی سرسید کی قومی روح کی ترمیمیت یافتہ ہے۔ بعد کے اکثر شاعروں نے انہی بنیادوں پر بہتر اور عالی شان نثر عمارتیں کھڑی کی ہیں۔ اگر سرسید کے سجدہ کے لاکھ مخالفت بھی مگر ان کے ذہن کو سرسید کی تحریک ہی سے جلا اور روشنی حاصل ہوئی۔ سرسید کی مخالفت سے انہوں نے اپنی شاعری کی دوکان چمکائی ہے۔ مگر ساز و سامان انہیں علی گڑھ سے ہی ملا ہے۔ مخزن میں لکھنے والے اکثر شاعروں کے کلام میں سرسید کی روح جلوہ گر ہے۔ اگلے چل کر اقبال اگرچہ سرسید کی کلاسیکیت کے خلاف ایک شدید رد و مانوی احتجاج کا درجہ رکھتے ہیں، مگر وہ بھی سرسید کے اثر سے بے نیاز نہیں۔ سرسید نے اپنے تصورات میں نیچر کو جو اجمیت دی ہے اس کا اثر انجمن پنجاب کی نیچر پرستی سے زیادہ دیر پا اور مستقل ہے۔ سرسید نے شاعرانہ طور پر ہی نہیں بلکہ علمی اور دینی بنیادوں پر نیچر کے تصور کو پھیلایا ہے: ”اگر قرآن خدا کا قول ہے تو نیچر خدا کا فعل ہے۔“ یہ دینی اساس خالص علمی اساس سے بھی زیادہ اثر انگیز ثابت ہوئی۔ چنانچہ نیچر سے سرسید کے سب رد و نقالے بڑے لگاؤ کا اظہار کیا۔ شاعری میں اسماعیل مسیحی نے نیچر کے مظاہر کو اپنے لیے مخصوص کر لیا تھا گویا ان کی شاعری سرسید کے مندرجہ بالا قول کا منظوم حاشیہ ہے۔ ان کے بعد اردو شاعری میں نیچر کا جو غصہ مٹا ہے وہ کچھ تو برا و راست مغربی ادب سے ماخوذ ہے۔ مگر مغربی ادب کے لیے ذہن و فکر کو آمادہ کرنے میں سرسید نے جو حصہ لیا اس سے انکار ممکن نہیں۔ اردو میں مضمون

نگاری کی تحریک بھی ملا سرسید نے ہی اٹھائی۔ مضمون سے میری مراد وہ صنف ہے جسے انگریزی میں ESSAY کہا جاتا ہے تہذیب الاخلاق کے ذریعے انہوں نے وہ روش عام کی جو ان کے بعد ترقی پا کر لطیف، عمدہ، فرحت بخش اور خوشگوار ادبی مضامین کی صورت میں تشکیل ہوئی۔ سرسید کے سب مضامین پر ESSAY کی شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ مگر انہوں نے متعدد مضامین ایسے لکھے ہیں جن کو ہم اس صنف کا مناسب نمونہ قرار دے سکتے ہیں۔

سرسید نے تہذیب الاخلاق کو سٹیل اور ایڈیشن کے مشہور رسائل پبلیشر اور ٹیلر کے نمونہ پر ڈھالنا چاہا تھا۔ چنانچہ انہوں نے ان کے بعض مضمونوں کا چربہ بھی تارا۔ مگر ان میں سرسید کی طرح نظر اور طریق کار میں یہ واضح فرق پایا جاتا ہے کہ جہاں ان انگریز دانشاں پر دازوں نے مذہبی مناقشات اور فرقہ و جماعت کی بحثوں سے اجتناب کیا ہے وہاں سرسید کا مضمون خاص یہی ہے۔ اس کا انہیں خود بھی احساس تھا۔ اردو مضمون نگاری پر سرسید کے جہاں بڑے بڑے احسانات ہیں وہاں یہ خاص بات نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ ان کے اس مناظرانہ انداز نے اس دور کے اکثر مضمون نگاروں کو بلند پایہ مضمون نگار بننے دیا ان کے سب رفقا ایک جامد اور خشک نقطہ نظر کے ترجمان تھے۔ ان کی مضمون نگاری احقاقِ حق اور تردید باطل کے لیے تھی۔ ان سب کا عقیدہ یہی تھا کہ وہی مسائل انجام کو ہر دلعزیز ہوتے ہیں جو بعد مباحثہ قائم رہتے ہیں؟ (سرسید تہذیب الاخلاق) چنانچہ ان سب کے مضامین میں مباحثہ اور مجادلہ کہ یہ فضا قائم ہے۔ سرسید کے بعد ان کے سب سے بڑے مضمون نگار دوست شبلی کا تو ہر مقالہ ایک ادبی یا علمی

مجاہد ہے جس میں اپنے دعوے کو تسلیم کرنا اور بزور تسلیم کرنا مضمون نگار کا مقصد وحید ہوتا ہے پڑھنے والے کو وہ تفریح، وہ دلنشینی وہ خواب آلود سرور جو کسی عمدہ مضمون کا اثر خاص ہے، بہت کم میسر آتا ہے بحسن الملک کے طولانی مضامین، ڈکار اللہ کی طویل نویسی، چراغ علی کی معقولاتی اور معذرتی تحریریں معلومات افزا ہوں تو ہوں مگر مسرت بخش اور سرور انگیز مگر نہیں۔ البتہ حالی اچھے مضمون نگار ہو سکتے تھے۔ مگر انہوں نے مضمون کم لکھے۔ آگے چل کر شرر نے کچھ خوش رنگ پمپل پیش کئے۔ مگر ان کے مضامین خاکے اور مرتعے ہیں۔ ان کے میدانِ کمال بہت سے ہیں۔ وہ اس صنف کے پرستار خاص نہ بن سکے۔ وحید الدین سلیم اچھے مضمون لکھ سکتے تھے، مگر ان کی علمی نکتہ آفرینی اور فلسفیانہ تجزیہ پسندی ان کی راہ میں حائل ہوئی۔

اردو مضمون نگاری کی تاریخ کا یہ پہلو تعجب انگیز ہے کہ ابستدار میں اس فن کو جس علی گڑھ تحریک کی منطقی اور کلاسیکی "روح سے نقصان پہونچا آگے چل کر اس علی گڑھ کے نئے ماحول اور نئی پڑمست زندگی کی رومانیت پر ور فضاؤں سے اس کو بڑھنے اور پھلنے سچھولنے کا موقعہ بھی ملا۔ چنانچہ اردو کا اولین اور غالباً عظیم ترین مضمون نگار بھی علی گڑھ کی خاک سے ہی پیدا ہوا۔ وہ مجاہد حیدر یلدرم تھا۔ اب وہ وقت آگیا تھا جب علی گڑھ کے قلم کاروں کے سامنے صرف سرسید کے نمونے ہی نہ تھے بلکہ مغربی خصوصاً Essay کے بڑے بڑے نادر شاہکار نظر افروز اور دل فریب ثابت ہو رہے تھے۔ مجاہد حیدر یلدرم نہ صرف انگریزی ادب کے بہرہ ور تھے انہیں ترکی ادب سے بھی واقفیت اور دلچسپی تھی۔

مہدی الافادی کے اس خیال سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ نئی نسل تمام تر تہذیب
 الاخلاق کی پروردہ ہے — ادب میں بھی اور زندگی میں بھی — جدید زمانہ
 میں کسی فرد واحد نے اردو ادب اور عام زندگی کو اتنا متاثر نہیں کیا جتنا تہا سرتید
 نے کیا ۔

ضمیمہ ج

حالی کا تصورِ اسلوب

مولانا حالی نے اسلوب کا کوئی منظم اور مربوطہ نظریہ پیش نہیں کیا مگر اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی تصانیف میں اسلوب کی ماہیت اور اس کے عناصر ترکیبی کے متعلق بکھرے ہوئے خیالات اور تصورات موجود ہیں جن میں نظم پیدا کرنے سے ان کے تصورِ اسلوب کا سرسری خاک تیار ہو جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ان کی علمی تنقید کے علاوہ مقدمہ شعرو شاعری کی متفرق بحثیں بھی بہت مدد دیتی ہیں۔

یہ مسلم ہے کہ مولانا حالی نے اصولِ تنقید کے متعلق مغرب سے کئے ہوئے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ مقدمہ شعرو شاعری کے علاوہ علمی تنقیدوں میں بھی وہ مغرب کے ان نظریات سے فائدہ اٹھاتے ہیں اسلوب کی ماہیت کے فہم و ادراک کے سلسلے میں بھی وہ مغربی تصورات سے یقیناً

متاثر ہوئے۔ چنانچہ آگے چل کر لفظ ومعنی کی بحث کو بخوبی ثابت ہو جائے گا۔
 اس سلسلے میں یہ حقیقت ضرور پیش نظر رکھنی چاہیے کہ حالی کا مغرب سے
 استفادہ بالواسطہ تھا۔ انہیں مغربی اصولوں کے مطالعہ کا براہ راست موقع
 نہیں ملا۔ ان کی واقفیت اس معاملہ میں ادھوری تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے
 مباحث میں بعض اوقات ایک طرح کی بے یقینی اور تذبذب بلکہ تضاد پایا جاتا
 ہے اور ہر چند کہ ان کے بیانات میں مغربی خیالات کی جھلک دکھائی جاتی ہے
 مگر عموماً قدیم تصور ہی ان کے فکر و نظر کا محور ہے۔

حالی کی رائے میں اسلوب اصولاً مصنف کی فطرت اور طبیعت کے پھول
 بہاؤ کا نام ہے۔ وہ ادب اور اس کے اسلوب بیان کے درمیان اتنا فاصلہ
 تسلیم نہیں کرتے جتنا قدیم بیان و بلاغت سمجھتے تھے، ان کا خیال یہ ہے کہ ادیب
 پہلے پیدا ہوتا ہے پھر بنتا ہے، جو ادیب پس! انہیں ہوتے وہ بن ہی نہیں
 سکتے۔

عجیب بات یہ ہے کہ مولانا حالی اپنے اس نظریے پر تا دیر قائم نہیں
 رہتے، اصولاً انشاء اور اسلوب کو طبیعت کا قدرتی بہاؤ قرار دینے کے بعد
 اس کی تکمیل کے سلسلے میں اس کے میکانیکی عمل اور شق اور مزادلت کو ضرورت
 سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ زبان کی مہارت اور تنقیح و تہذیب کو
 انشاء کے اصولی عناصر میں شامل سمجھتے ہیں اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ
 طبیعت سے ان کی مراد ادیب کی پختہ جذباتی کیفیت نہیں بلکہ وہ کسی حد تک
 رجحانات اور عادت کو طبیعت کا مترادف سمجھتے ہیں۔

مولانا حالی کے اس تذبذب کا ثبوت یہ ہے کہ وہ اسلوب کی ماہیت کی صراحت کے لیے جو تشبیہیں اور تشلیس پیش کرتے ہیں وہ بہت حد تک مشتبہ ہوتی ہیں۔ انہوں نے ایک موقع پر اسلوب کو بھوت سے تشبیہ دی ہے، جو مرادیب پر سوار ہوتا ہے۔ ایک لحاظ سے یہ تشبیہ (یا استعارہ) نہایت دلچسپ اور پُر لطف ہے کہ مرادیب کا 'اسلوب' اس پر اس طرح قابض اور متصرف ہو جاتا ہے جس طرح دیوانگی کسی معزوب یا دیوانے پر سوار ہو جاتی ہے۔ اس سے اسلوب کا ناگزیر ہونا ثابت ہوتا ہے، مگر مولانا حالی کی باقی تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بھوت دراصل کوئی داخلی چیز نہیں جو اندرونی نفسی عوامل و بواعث سے سوار ہوتا ہے، بالکل خارج سے اگر مصنف کے ذہن و فکر پر قابض ہو جاتا ہے اس اعتبار سے ان کے اس محاورہ نے (جس کے دلچسپ ہونے میں کلام نہیں) داخلیت کی بجائے خارجیت اور لاحقیت کا راستہ صاف کیا ہے۔

انہوں نے ایک دوسرے موقع پر اسلوب کے لیے رنگ چرٹھ جائے گا محاورہ استعمال کیا ہے۔ اس سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلوب کے داخلی رنگ کی بجائے مشق و مزادلیت سے پیدا شدہ رنگ کی ماہیت پر کچھ

۱۔ حیات جاوید ۲، صفحہ ۴۹۲ جس مصنف یا مضمون نگار کو دیکھتے اس پر کوئی زکوٰۃ بھوت سوار ہو جاتا ہے؟

۲۔ مصنف پر ان کی طبیعت کے میلان کے موافق رفتہ رفتہ کسی خاص پیرایہ بیان کا رنگ چرٹھ جاتا ہے؟ (حیات جاوید ج ۲، صفحہ ۴۹۲)

زیادہ زور دیتے ہیں ۔

مولانا حالی نے اسلوب کی جذباتی بنیادوں کا اعتراف کئی موقعوں پر کیا ہے اور اگرچہ انہوں نے جذبے کو اسلوب کا ہیولی قرار نہیں دیا تاہم اس کا رنگ "عز و تسلیم" کیا ہے ۔ یہاں پہونچ کر مولانا حالی کسی حد تک عمار بلاغت سے الگ تھلگ نظر آتے ہیں جن کا نظریہ یہ ہے کہ اچھی انشا محض قیل سے (یعنی خیال گھڑنے سے) بھی پیدا کی جاسکتی ہے ۔ اس کے لیے جذبے کی ضرورت نہیں یہی وجہ ہے کہ ابو الغضل کی اس تحریر کو جس کا اظہار ان کے دربار میں خطوط و مکاتیب میں ہوا ہے، اس نثر پر ترجیح دی جاتی رہی ہے جو ان کی انشا کے تیسرے دفتر میں پائی جاتی ہے ۔ مولانا حالی نے ہر موقع پر اس خیال کی نزدیک کی ہے اور جذبے کی سچائی اور صداقت پر بڑا اصرار کیا ہے ۔

مگر اس کے باوجود وہ ایک "حسین تحریر" اور "موثر تحریر" کے درمیان حد فاصل کھینچتے ہیں ۔ ان کی رائے معلوم ہوتی ہے کہ تحریر میں اثر کے لیے راست ہادی اور خلوص کی بہر حال ضرورت ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ یہ اثر "اور حسن" دونوں دوش بدوش موجود ہوں ۔ ان کے نزدیک ایک تحریر موثر ہو سکتی ہے ۔ مگر ضروری نہیں کہ حسین بھی ہو اثر اور حسن کو دو الگ الگ صفات قرار دینے سے مراد یہ ہوتی کہ حسن کا تخلیق جذبے کی محتاج نہیں، گویا حسن کا رسمی لیک معمار یا برصی کامل ہے جس میں اختراعی عمل بہت حد تک فکری نوعیت کا ہوتا ہے ۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مولانا حالی نے ایک موقع پر شاعر کے عمل کو معمار کے عمل سے تشبیہ دی ہے اور تحقیقی سلسلے کو عمارت کے نقشے سے مشابہت

نے کر شاعرانہ تجربے کی نوعیت کے متعلق غلط فہمی پیدا کر دی ہے۔ اسی طرح سرسید کے اسلوب کی بحث میں ادیب کے کام کو سپاہی کے کرتبی ہاتھ سے اور سعدی کے طزیایں کے سلسلے میں اس کو کاتبوں کی مشق سے مماثل قرار دیا ہے۔ غرض اس میں کچھ شک نہیں کہ مولانا حالی نے جذبے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اسلوب میں اس کے گہرے اور ہمگیر اثرات پر زور نہیں دیا۔

کسی زندہ اسلوب کے لیے جذبے کے خلوص اور صداقت کی ضرورت مسلم ہے مولانا حالی بھی اس ضرورت کے معترف ہیں، مگر وہ عموماً جذبے کی بنیادی اہمیت کو بعض مشتبہ بیانات کی وجہ سے مشکوک بنا دیتے ہیں۔ مثلاً ان کی رائے یہ ہے کہ :-

جو لوگ تصنیف کے درد سے آگاہ ہیں۔ وہ یہ جانتے ہیں کہ کلام میں لذت اور معقولیت پیدا نہیں ہو سکتی جب تک اس کے ایک ایک لفظ میں خونِ جگر کی چاشنی نہ ہو۔ (حیاتِ سعدی ص ۷)

۱۔ مولانا حالی کی تمثیل عجیب و غریب اور مغالطہ انگیز ہے :- جس طرح تلوار کا کاٹ درحقیقت اس کے ہاڑھ میں نہیں بلکہ سپاہی کے کرتبی ہاتھ میں ہے اسی طرح کلام کی تاثیر اس کے الفاظ میں نہیں بلکہ متکلم کی سچائی اور اس کے نڈر دل اور بے لاک زمان میں ہے :- (حیاتِ جاوید ج ۲ ص ۴۹۰) عبارت کے دوسرے حصہ میں جو اصول بیان ہوا ہے وہ غلط نہیں مگر تلوار کی کاٹ اس کے ہاڑھ میں، کرتبی ہاتھ اس کا استعمال جانتا ہو۔ کاٹ بھل ہاڑھ میں

اس عبارت میں خونِ جگر سے مراد دردِ احساس اور فیلنگ ہونا چاہیے مگر عبارتوں کے سیاق و سیاق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصنیف کے درد اور مصنف کے خونِ جگر کی چاشنی سے مراد وہ محنت و مشقت ہے جو تصنیف کی تکمیل کے لیے مصنف کو اٹھانی پڑتی ہے، مثلاً مواد جمع کرنا، پھر اس کو مرتب کرنا اور پھر تفتیح و تہذیب کے بعد منظرِ شہود پر لانا وغیرہ۔ ان سب باتوں کے لیے مصنف کو خونِ جگر مینا پڑتا ہے اس کے بعد جا کر وہ تصنیف کو مکمل کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ مصنف کے کام کا خارجی حصہ ہے۔ اس میں اس کے کام کا داخلی حصہ شامل نہیں۔

شاعری اور ادب کے متعلق مولانا حالی کا ذہن قدیم بلاغت کے تصور سے اس قدر متاثر ہے کہ ظاہری تبدیلی کے باوجود وہ غیر شعوری طور پر ادھر جھک ہی جاتے ہیں۔ چنانچہ بیان اور انشائیہ کو داخلی سے زیادہ خارجی اور محض صناعی چیز سمجھنے کے معاملہ میں وہ ہمیشہ جدید خیال کے مقابل میں قدیم خیال کی طرف میلان ظاہر کرتے ہیں۔ شاعروں کو باورِ چوں سے مشابہت دینا، بیان کو مکان کے نقشے سے مماثل قرار دینا اور سپاہی کے کرتبی ہاتھ کو تلوار کے جوہر پر ترجیح دینا۔ یہ سب اسی میلان کے اثرات ہیں۔ اس خیال کی تقویت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ وہ ادیب کے کام کی نوعیت کے متعلق بڑی الجھن میں مبتلا ہیں چنانچہ حیاتِ جاویدِ رفارمر (مصلح) اور انشا پر داز کے تخلیقی عمل سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

یہ خامیت جس کو ہم نے بیان کیا ہے ایک سچے رفارمر کے کلام میں

ایسی ہی ضروری ہے، جیسی سپائی اور راستبازی، وہ مثل شاعروں اور انشا پردازوں کے اپنے کلام کی بنیاد الفاظ کی شستگی اور ترکیبوں کی جرتگی پر نہیں رکھتا بلکہ اس بے قرار آدمی کی طرح جو گھر میں آگ لگی ہوئی دیکھ کر ہمسایوں کو بے تابانہ آگ بجھانیکے لئے پکارتا ہے ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جو گھبراہٹ کی حالت میں بے ساختہ انسان کے منہ سے نکل جاتے ہیں۔ وہ واقعات پر تشبیہ و استعارہ کے پردے نہیں ڈالتا بلکہ ان کی تصویر کھلم کھلا سب پر ظاہر کرتا ہے۔ وہ الفاظ و قواعد کا محکوم نہیں ہوتا بلکہ الفاظ و قواعد کو اپنے جذبات کا محکوم رکھتا ہے۔ (حیات جاوید ج ۲ صفحہ ۴۸۹ - ۴۹۰)

گویا مولانا حالی کا خیال یہ ہے کہ شاعری اور انشا پرداز (رفارمر کے برعکس) اپنے کلام کی بنیاد محض الفاظ کی شستگی اور نقطوں کی جرتگی پر رکھتے ہیں اور "فیلنگ" اور احساس کی اس شدت اور بے تابی سے محروم ہوتے ہیں جو بقول حالی صرف رفارمر کے حصہ میں آتی ہے۔ مگر ان کی آراء کسی طرح درست تسلیم نہیں کی جاسکتی کیونکہ شاعر اور لادیب دونوں اپنے تخلیقی عمل میں جذباتی تجربے کے اسی طرح محکوم اور پابند ہیں جس طرح ایک مخلص رفارمر مرچند کہ دو دنوں کا نصب عین اور طریق کار بعض حرکیات میں مختلف ہوتا ہے۔

اس بحث میں مولانا حالی نے جس تشبیہ کا کام لیا ہے۔ وہ ان کی عام تشبیہوں کی طرح مغالطہ انگیز ہے۔ اس سے ان کی اصل بحث میں بڑی الجھن پیدا ہو گئی ہے۔ اگر ہم اس تشبیہ کو درست مان لیں تو ہم تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ ایک رفارمر جذ بے

کی شدت سے اس درجے مغلوب ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسے آدمی کی طرح جس کے گھر میں آگ لگی ہو مہسایوں کو آتہ بے تابی سے آگ بجھانے کے لیے پکارتا ہے کہ اس کو الفاظ کی سدھ بدھ نہیں رہتی۔ مگر سوال یہ ہے کہ ایک رفارمر واقعی اس درجہ مغلوب الجذبات ہو جاتا ہے کہ اسے شدت جذبات کے زیر اثر مہسایوں کو پکارتے کے لیے مناسب الفاظ بھی میسر نہیں آتے۔ چنانچہ وہ شاعروں کے برعکس الفاظ کے موزوں اور غیر موزوں ہونے کی پروا نہیں کرتا اور لوگوں کو (جس طرح بھی بن آئے) لفظوں، اشاروں اور علامتوں کے ذریعے آگ کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

اس تمیز کو صحیح تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم شاعر اور ادیب کو ایک ایسی مخلوق قرار دیں گے جو یا تو گھر کی آگ، کو دیکھ کر ٹس سے مس نہیں ہوتا، یا پھر وہ ایسا بے فکر انسان ہے جو اس کرب و بلا کی حالت میں بھی بڑے مزے سے الفاظ و ترکیب قاش تیار کرتا رہتا ہے گھر میں آگ لگی ہے اور وہ لفظوں کی ترش خراش میں مہمک ہے حقیقت یہ ہے کہ ہم لفظوں اور انشا پر داز کے متعلق مولانا حالی کی رائے کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔

ایک رفارمر ————— بشرطیکہ وہ مخلص ہے ————— جذبے کی اس شدت کا شکار ہو سکتا ہے۔ مگر چونکہ اسے اپنے پیغام کی صداقت کا وجدانی طور پر یقین ہوتا ہے اس لیے عموماً اس پر اضطراب اور بیقراری کی یہ حالت طاری نہیں ہوتی چاہیے۔ ادیب اور شاعر کے برعکس رفارمر کے لیے اصولاً کسی مخاطب کا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ ابلاغ کے دوران میں اپنے مخاطبوں کے مزاج اور ان کی طبیعت کا خاص خیال رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ عموماً رفارمر اپنے مخاطبوں سے

تکلموا للناس علی قدر عقولہم“ کے مطابق گفتگو کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے اگر غور کیا جائے تو رفارم شاید شاعر و ادب سے کہیں زیادہ الفاظ اور زبان کے انتخاب میں مخاطب کے مزاج کی پاسداری پر مجبور ہے۔ شاعر اپنے جذبے کا اظہار کرتا ہے۔ کس نشو و یا بشنو دمن ہائے دہوئے می کنم مگر رفارم کے لیے سننے والوں کے وجود کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ ورنہ ایک طرف ہونے کی وجہ سے تلقین و تذکیر کا وجود ہی سے مقصود ہو جاتا ہے۔

یہ درست ہے کہ رفارم، شاعر اور انشا پر داز تینوں اپنے اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہیں اور تجربے کی شدت سے ان کے اظہار میں "فوری پن" IMMEDIACY کی حالت کا پیدا ہو جانا ممکن ہے مگر یہ فوری پن اتنا شدید نہیں ہو سکتا جتنا مولانا حالی نے ظاہر فرمایا ہے۔ مصلح، شاعر اور انشا پر داز، ان تینوں میں سے نیز فوری پن کی حالت ایک شاعر کے حصہ میں آ سکتی ہے نہ کہ رفارم کے حصہ میں۔

زیر بحث تخیل کے بقیہ حصوں کے متعلق بھی اسی قسم کے اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔ جن کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔

گزشتہ سطور میں جو کچھ بیان ہوا ہے، اس سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہو جاتی ہے کہ مولانا حالی (دوسرے موقعوں پر ظاہر کئے ہوئے خیالات کے برعکس، ادیب اور انشا پر داز کو علاء ایک صنائع اور معمار کا درجہ دیتے ہیں۔ اس سے یہ گماں گزرتا ہے کہ اس موقع پر انہوں نے جس انشا پر دازی اور ادب کا تذکرہ کیا ہے اس سے مراد وہ شاعری اور انشا ہوگی جس کی بنیاد لفظی صنعت گری پر ہوتی ہے۔ یہ وہ شاعری اور انشا پر دازی ہے جس کی اہمیت کاری گری (تلفیح) سے زیادہ کچھ

ہیں ہوتی۔ لیکن ان کی محمولہ بالا عمارت میں اس کی کوئی تصریح موجود نہیں۔
گذشتہ سطور میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کے باوجود نظری طور پر حال طبیعت
(مصنف کے نیچر) کو اسلوب کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ ان کی تصانیف میں نیچرل
اسلوب کی بحث نہایت دلچسپ ہے۔ اس دور کے بعض دوسرے مصنفوں کی طرح
نیچر اور نیچرل ان کے پسندیدہ ترین الفاظ ہیں۔ وہ نیچر کی تحقیر کے معاملہ میں سرسید
احمد خاں سے کسی طرح کم نہیں، جنہوں نے نیچر کا سبق مغرب کے استادوں سے حاصل
کیا تھا اور قوم کی بارگاہ سے نیچر کی کا خطاب پایا تھا۔ سرسید احمد خاں کے سب رفقاء
فطرت اور نیچر کے مضمون سے فائدہ اٹھایا ہے۔ شبلی، اندیرا احمد، چراغ علی سب اپنے
اپنے رنگ میں نیچر کے دلدادہ معلوم ہوتے ہیں۔ حالی بھی اسی جماعت کے ایک فرد ہیں۔
مولانا حالی کے ہاں نیچر کا مفہوم متعین نہیں۔ خود یورپ میں متعین نہ ہوا تھا
(BASIL WILLY) کے بقول اس کے کم و بیش سائٹل ستر مفہوم پائے جاتے
ہیں بلکہ مغرب ادب میں اس کے حدود کی اس حد تک توسیع ہو گئی تھی کہ انہی کے
الفاظ ہیں :

NATURE IS THE GRAND ALTERNATIVE OF ALL THAT
MAN HAD CRAFT MADE OF MEN.

گویا نیچر انسان اور کائنات کے تمام مسائل و معاملات کا مرادف لفظ بن گیا

THE EIGHTEENTH CENTURY BACKGROUND
BY BASIL WILLY.

تھا: ”نیچر“ اور اسلوب کے نیچرل ہونے سے مولانا حالی کی کیا مراد ہے۔ اس کے متعلق ان کے بیانات میں خاص رنگارنگی ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک نیچر فطرت کا خارجہ روپ بھی ہے اور انسان کی داخلی طبیعت میں، نیچر سے مراد وہ پُر اسرار نظام بھی ہے جس کے قوانین داخلی طور پر نظم کائنات کے ذمہ دار ہیں اور وہ بھی جس کے اصول و معانی عقلِ انسانی کی کسوٹی پر پرکھے جاسکتے ہیں۔

اسلوبِ بیانی کے ضمن میں لفظ ”نیچرل“ کا استعمال حالی کی تصانیف میں کئی معنوں میں ہوا ہے۔ حیثیتِ مجموعی ان کے نزدیک نیچرل بیان اور نیچرل مضمون دو الگ الگ اکائیاں ہیں۔ ان کے خیال میں ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے۔ مگر یہ بھی ممکن ہے کہ ایک تحریر ایسی بھی ہو جس میں بیان نیچرل ہوں، مگر مضامین نیچرل نہ ہوں واضح رہے کہ مولانا حالی عموماً مضمون اور طرزِ بیان کو ایک دوسرے سے منقطع دیکھنے کے عادی ہیں۔ اسی وجہ سے نیچرل کے معاملہ میں بھی وہ مضمون اور طرزِ بیان کا الگ الگ تصور کرتے ہیں۔

نیچرل مضمون سے مولانا حالی کا مقصود ایسے مضامین ہیں جو اولاً انسانی نیچر کے مطابق ہوں، ثانیاً قانونِ قدرت کے مطابق ہوں، ثالثاً عقلِ انسانی کے حدِ ادراک میں ہوں۔ نیچرل بیان سے ان کی مراد وہ بیان ہے جو عام فہم اور سادہ ہو۔ جو بے ساختہ طور پر طبیعت یا نیچر سے صادر ہوا ہو اور طبیعت کے قدرتی بہاؤ کے مطابق ہو اور ایسی زبان میں ہو جو اجتماعِ انسانی کے اس حصہ کے لیے جس میں وہ زبان بولی جاتی، نیچرل ہو یعنی ان کی عام بول چال کے مطابق ہو۔ گزشتہ مباحث کی روشنی میں یا مبرا علتِ تعجب نہیں کہ مولانا حالی نے نیچرل مضمون میں

ایسے مضامین کو شام نہیں کیا جو کسی شاعر یا ادیب کی انفرادی جذباتی نیچر کی پیداوار ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس تعلق میں میلان طبیعت کا تذکرہ ضرور کرتے ہیں۔ مگر غلطی بحرے میں یہ میلان طبیعت عادت کی سطح تک جا پہنچا ہے۔ "مقدمہ شعر و شاعری میں نیچرل شاعری کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "کی نیچرل شاعری سے مراد وہ شاعری ہے جو لفظاً و معنماً دونوں حیثیتوں سے نیچر یعنی فطرت اور عادت کے مطابق ہو؛ اس کے بعد اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "لفظاً، نیچرل" ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو کیونکہ زبان بھی بولنے والوں کی نیچر اور سیکنڈ نیچر کا حکم رکھتی ہے۔" اور معنماً نیچرل شاعری کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں "ایسی باتیں بیان ہوں جو دنیا میں ہوا کرتی ہیں یا ہونی چاہئیں۔"

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ شاعری جس کی زبان معمولی بول چال کے موافق نہیں نیچرل شاعری میں شامل نہیں؟ مولانا حالی کی تعریف کی رو سے ایسی شاعری کو یقیناً نیچرل نہیں کہنا چاہیے جس کی زبان عام بول چال کے موافق نہ ہو، اس اعتبار سے مرزا غالب اور اقبال کی شاعری کا بیشتر حصہ نیچرل کی حدود سے خارج ہو جاتا ہے۔ معنماً مولانا حالی کے نزدیک نیچرل شاعری میں نہ صرف دو باتیں ہونی چاہئیں جو دنیا میں ہوا کرتی ہیں، بلکہ وہ بھی جو ہونی چاہئیں۔ مگر مصیبت یہ کہ "ہونی چاہئیں" کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اس کی کسی طرح بخند و قہقہہ نہیں ہو سکتی۔ اس تعریف کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو نیچرل شاعری ناقابل فہم حد تک وسیع ہو جاتی ہے ایک اور موقع پر مولانا حالی سعدی کے نیچرل

بیان کی تصریح کرتے ہوئے اس کی حدود کو غالب کے اس شعر میں مقید کر دیتے ہیں:

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے ل میں ہے

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا حالی کے نزدیک نیچرل بیان وہ ہے جو اثر و تاثیر کے لحاظ سے ادیب اور قاری کے درمیانی بعد اور فاصلہ کو قطعاً دور کر دے۔ نیچرل بیان کا فیصلہ جس میں ادیب کی تاثر کو مبداء اور قاری کے ردِ عمل کو منہبہ قرار دے کر ان میں ایک جگانگ دکھائی گئی ہے بہت حد تک حقیقت کے قریب ہے۔ مگر مولانا حالی ایک دوسرے مقام پر نیچرل بیان کو مبداء کی بجائے منہبہ کی نظر سے دیکھنا شروع کر دیتے ہوں یعنی شاعری کے تجربے کی بجائے قاری کے تاثر کو اس کا معیار بنا دیتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اثر کو مضمون اور تجربے کا نہیں، محض طرزِ بیان اور طریق ادا کا کرشمہ قرار دیتے ہیں۔ حیاتِ سعدی میں لکھا ہے:

”نیچر کے بیان میں شیعہ کا کلام واقعی لاثانی ہے۔ خدا کی صنعت اور حکومت (یعنی نیچر) کے متعلق وہ وہی باتیں بیان کرتا ہے جو سب جانتے ہیں لیکن کیسی کی طاقت نہیں کہ ان کو ویسے پاکیزہ اور دلنشین بیان کے ساتھ ادا کر سکے؟“

مولانا حالی کے اس بیان میں علامہ ابنِ خلدون کے اس خیال کی گونج صاف صاف سنائی دیتی ہے کہ معانی کی مثال پانی کی ہے اور الفاظ کی مثال پیالہ کی۔ ہر چند انہوں نے مقدمہ، شعر و شاعری میں علامہ کی اس رائے سے

باب اختلاف کیا ہے، مگر نہ صرف اس معاملہ میں بلکہ بہت سی اور باتوں میں بھی ان کا رد عمل ان کے نظریے کا ساتھ نہیں دیتا۔

نیچرل بیان کے سلسلے میں مولانا حالی کے مختلف بیانات سے اگر مجموعی اثر لیا جائے تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک نیچرل اسٹائل بے ساختگی اور سادگی کے مرادف ہے۔ سرسید احمد خاں کے اسلوب کے متعلق حسیات جاوید میں لکھتے ہیں :

جس سادگی اور بے تکلفی کے ساتھ ابستہ میں مطلب نگاری شروع کی تھی..... اس سیدھے سادے اور نیچرل اسٹائل میں ہر قسم کی تحریر برابر لکھتے رہے۔ (ج ۲، ص ۴۹۰)

گویا ان کے نزدیک نیچرل اسٹائل سے مراد سادگی، بے تکلفی اور مطلب نگاری ہے۔ بیان کی یہ وہ صفت ہے جس پر مولانا حالی نے با بار اصرار کیا ہے۔ حیات سعدی، حیات جاوید اور مقدمہ شعر و شاعری میں سادگی کی بحثوں کو پھیل کر بیان کیا ہے اور حق یہ ہے کہ لفظ "نیچرل" کی طرح سادگی اور بے تکلفی بھی ان کے تنقیدی نظام کے محبوب الفاظ ہیں۔ ہم ان کے بیانات سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ مجموعی اعتبار سے ان کے نزدیک سادگی اور "نیچرل" دو ہم معنی اصطلاحیں ہیں۔

مولانا حالی کے نزدیک اس سادگی کا اصل سرچشمہ اور منبع طبع سلیم ہے چنانچہ انہما را الصنادید کی بحث میں لکھتے ہیں :

معلوم ہوتا ہے کہ گو کہ اس وقت طبع سلیم کے اقتضا سے خود سرسید کی تحریر سیدھی سادی تھی۔ مگر سو سائی کی اثر سے یقیناً سادی عبارت

لکھے کہ وہ حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے..... مگر وہ بہت جلد متبدل ہوئے چنانچہ دوسری مرتبہ اپنے سید سے سادہ سے نچرل اسٹائل میں لکھ کر شائع کیا: (حیات جاوید ج ۱۲ ص ۴۸۸)

اس اقتباس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طبع سلیم سادگی کا خود تقاضا کرتی ہے مگر انہوں نے سلامت طبع کی تشریح نہیں کی اس لیے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ طبع سلیم کس چیز سے عبارت ہے، حیات سے؟ یا تربیت یافتہ مذاق سے؟ یا فطری ذوق لطیف سے جس کی نشوونما کا ذمہ دار ماحول ہے۔ بظاہر طبع سلیم سے ان کی مراد طبیعت کی صحت مندر افتاد ہے جو ادیب اور مصنف کو خود بخود اچھے اسلوب اور طریق بیان کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ اور اچھا اسلوب وہ ہے جس کی بنیاد سادگی پر رکھی گئی ہو۔

سادگی سے مولانا حالی کا مقصود کیا ہے (یہ بحث مقدمہ شعرو شاعری میں بڑی مفصل ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :-

اس کیلئے ایک اور لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ "تحریر کی قدرتی قابلیت" اس کی تشریح کے لئے بڑی عمدہ تمثیل دی ہے: "تحریر کی قدرتی قابلیت بغیر مقصد و ارادہ کے قلم کو اس راہ پر ڈال دیا ہے جس پر اس کو چلنا چاہیے جس طرح بہاؤ سے دورستے کے موڑ اور پیچ و خم کے ساتھ رنج بدلتی جاتی ہے اس طرح ہر مقام کے مقتضی کے موافق تحریر کا رنگ خود بخود بدل جاتا ہے۔

(حیات جاوید ج ۱۲ ص ۴۹۳)

سادگی ایک اضافی امر ہے ہمارے نزدیک کلام کی سادگی کا معیار یہ ہونا چاہیے کہ خیال کیسا ہی بلند اور دقیق ہو مگر پیچیدہ اور ناہموار نہ ہو اور الفاظ جہاں تک ممکن ہو تجاؤر اور روزمرہ کی بول چال کے قریب ہوں جس قدر شعر کی ترکیب معمولی بول چال سے بعید ہوگی، اسی قدر سادگی کے زور سے معطل سمجھی جائے گی۔“

اس عبارت میں مولانا حالی نے سادگی کو خیال اور بیان دونوں کا وصف قرار دیا ہے اگرچہ یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ یہاں بھی بیان اور خیال کو الگ الگ فروئے (UNIT) تصور کرتے ہیں اور سادگی کو بیان کا ایک ایسا وصف قرار دیتے ہیں جس کا حصول ادیب کا خارجی اور اختیاری فعل ہے۔ گویا وہ ایک پورے دیکھنے والے کے رنگ کی طرح ہے جس پر کھنے والے کے موقلم کو پورا تصرف اور اختیار ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے سلاست و خیالات، اور سادگی و بیان، کی پرانی تقسیم کو اختیار نہیں کیا، مگر سادگی کو شاعر کے نفس کا بے ساختہ فعل قرار نہیں دیا اور نہ اس کو مصنف کے مخصوص تجربے کا مخصوص اظہار قرار دیا ہے۔

اس بات کا ثبوت کہ وہ سادگی کو بیان کا (نہ کہ خیال اور تجربے کا) ایک وصف مانتے ہیں، اس بات سے بھی ملتا ہے کہ وہ اثر کو سادگی کا لازمی نتیجہ نہیں سمجھتے اور اعلان کرتے ہیں کہ کلام میں اثر کے لیے ضروری ہے کہ منظم کا دل آزادی اور سچائی سے بھرا ہوا ہو۔ — اس کا مطلب یہ ہوا کہ سادگی کلام کا ایک ایسا وصف ہے جو تجربے کے ساتھ اظہار کے سانچے میں منظم ہونا شروع نہیں ہوتا

بلکہ ایک الحاقی امر ہے مشکل کے دل کی آزادی اور سچائی سے کلام میں اثر خود بخود پیدا ہو جائے گا۔ سادگی سے صرف قبولِ عام کا فائدہ حاصل ہوگا۔ ان کا ارشاد ہے :-

”کلام کے موثر ہونے کے لیے اس کا سادہ اور بے تکلف ہونا ضروری ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو کلام کیسا ہی سادہ اور بے تکلف ہو وہ موثر ضرور ہوگا۔“

واقعہ یہ ہے کہ اثر اور سادگی دونوں کا سرچشمہ ادیب کا قماشِ نفسی اور تجربے کی نوعیت ہے۔ کلام میں سچی سادگی اور بے تکلفی کا وجود اثر کے ساتھ لازم و ملزوم ہے اگر سادگی محض بیرونی صنعت ہے تو بے شک اثر اور سادگی کا الگ الگ رہنا ممکن ہے ورنہ دونوں کا ساتھ ساتھ چلنا لازمی ہے۔

اس سے پہلے یہ ذکر آچکا ہے کہ مولانا حالی کے نزدیک نیچرل اسلوب بہترین اسلوب ہے، اور نیچرل اسلوب کم و بیش مرادف ہے سادگی، بے تکلفی اور مطلب نگاری کا حیاتِ جاوید کے بیانات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سر سید احمد خان نیچرل اسلوب یا نیچرل اسٹائل کے مالک تھے۔ گویا دوسرے الفاظ میں ان کے کلام میں سادگی اور بے تکلفی (بے ساختگی) بدرجہ اتم پائی جاتی ہے۔ مگر یہ امر تعجب سے خالی نہیں کہ حالی نے سید صاحب کے نیچرل اسلوب کی مدح و تعریف کرتے ہوئے سادگی اور بے ساختگی کی حدود بہت وسیع کر دی ہیں۔ بلاشبہ سید صاحب کی بے تحفہ مطلب نگاری بڑی تحسین کے لائق ہے۔ اسی طرح پرانے پر لطفِ ظریفی سے احتراز اور بے ساختہ اظہارِ ان کے طرزِ بیان کے فضائل میں شمار ہو سکتا ہے مگر

قیامت تو یہ ہے کہ سید صاحب کی سادگی بعض اوقات بے رنگی تک پہنچ جاتی ہے۔
 — غالباً اسی کمزوری نے سید صاحب کے ادب کو کلاسیکی ادب کی عظمت سے
 محروم رکھا۔ کلاسیکی ادب کی شان یہ ہے کہ اس کی زبان زمانہ کے شستہ اور تربیت
 یافتہ مذاق کی آئینہ دار ہو۔ سید صاحب کی تحریریں اس صفت سے خالی ہیں ...
 کلاسیکی ادب کی شان حالی کی تحریروں میں یقیناً پائی جاتی ہے جن کی سادگی اور
 مطلب نگاری خوش گوار لطافتوں سے لبریز ہے مگر سرسید کی تحریروں میں وہ
 ادبی لطافت موجود نہیں جس کا حسن و جمال ان کے ادب پاروں میں ادبی شان
 پیدا کر سکے۔ ان کی تحریریں بہت سادہ ہیں۔ ان کی تحریروں کی سادگی کو درشت
 اور کڑخت کہا جاسکتا ہے۔

مولانا حالی نے اس درشت سادگی کی جس انداز میں تعریف کی ہے اس سے
 یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ سرسید کی سادگی حسن کا بہترین نمونہ ہے۔ مولانا حالی نے
 سرسید کے بیان کی بے ساختگی اور بے تکلفی کو بھی اسی نقطہ نظر سے دیکھا ہے۔ وہ
 انشا پر داز کے قدیم تصور سے اس حد تک تو ضرور برأت کا اظہار کرتے ہیں کہ
 اس کے بعد اسالیب محض صناعتی مشق کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ اس قسم کے
 اسالیب میں کسی ذاتی تجربے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان میں مضمون، طرز بیان
 کا خادم اور غلام ہوتا ہے اور واقعیت اور صداقت کو داخل ہونے کی اجازت
 نہیں ہوتی۔ مولانا حالی یہ بھی مانتے ہیں کہ بے تکلف اظہار سچائی اور اثر کا نقیب
 اور ندیم ہوتا ہے۔ مگر سادگی کی طرح اس بحث میں بھی وہ ادب اور شاعر کے
 تخلیقی عمل کے انتقا اور اس کی رفتار کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور بے ساختگی

اور بے تکلفی کے ظہور اور نشوونما کو ادیب اور شاعر کے تجربہ و خیال سے الگ صفت تسلیم کرتے ہیں بے تکلفی ان کے نزدیک بیان کا رنگ ہے نہ کہ تجربہ و خیال کا۔ کیونکہ ان کے تصور میں بیان الگ چیز ہے اور خیال و تجربہ الگ چیز۔

مولانا حال جس قدر بے ساختگی کو اہمیت دیتے ہیں اسی قدر بلکہ اس سے بدرجہا زیادہ اہمیت وہ تنقید اور تہذیب کو دیتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ شاعر اور ادیب بعض اوقات اپنے ادب پارے کی اصلاح و ترمیم کا سلسلہ تا دیر جاری رکھتا ہے۔ اس کے جواز اور وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ بڑے بڑے شاعروں اور مصنفوں کے مسودات اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں۔ مگر اس کی نوعیت صرف اسی قدر ہے کہ ادیب تجربہ کا اظہار کر چکے کے بعد جب دوبارہ اس پر نظر ڈالتا ہے تو بعض اوقات اسے احساس ہوتا ہے کہ تجربے کا اظہار مکمل نہیں ہوتا اسی تاثیر کے ماتحت وہ اصلاح و ترمیم کرتا رہتا ہے تا آنکہ اس کی تشفی ہو جاتی ہے۔ دراصل اس اصلاح و ترمیم کا سرچشمہ تحریک بھی شاعر اور ادیب کا جذبہ اور تجربہ ہے جس کی مکمل نقوش اس کے لوح تاثیر پر جمع ہوئے ہیں، اور اس وقت تک ادیب کو بے قرار رکھتے ہیں جس وقت تک ان کا پورا نقشہ خارج میں قائم نہیں ہو جاتا۔ ترمیم و تکمیل کا یہ سلسلہ محض لفظی اور خارجی نہیں بلکہ معنوی اور داخلی بھی ہے۔ تکمیل لفظوں کی مطلوب نہیں ہوتی بلکہ ان معانی کی جو مصنف اور شاعر کے مخزن تاثیر میں موجود ہوتے مولانا حالی کے بیانات سے امر کا ترشح ہوتا ہے کہ وہ اس کو بہت حد تک خارج باطل سمجھتے ہیں اس کے علاوہ تہذیب و تنقید کے سلسلے کو مبالغہ کی حد تک اہمیت دیتے

ہیں اور یہ باور کراتے ہیں کہ ہر وہ بیان جس کو بار بار کاٹا گیا ہو اور درست کیا گیا ہو لازماً اس بیان سے زیادہ لذیذ اور مقبول ہوگا جس پر اس قسم کی محنت صرف نہ کی گئی ہو حیاتِ سعدی میں ایک موقع پر لکھتے ہیں :

• جو لوگ تصنیف کے درو سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ کلام میں لذت اور مقبولیت پیدا نہیں ہو سکتی جب تک اس کے ایک ایک لفظ میں مصنف کے خونِ جگر کی چاشنی نہ ہو اور جس قدر اس میں زیادہ صفائی اور گھلاوٹ پائی جائے اسی قدر کمزور بن جائیے کہ اس کی درستی اور کاٹ چھانٹ میں زیادہ دیر لگی ہوگی۔

(حیاتِ سعدی صفحہ ۴۳)

اسی عقیدے کی بنا پر مولانا حالی کا یہ قیاس ہے کہ شیخِ سعدی کے لکھنا کی تالیف میں خاصاً عرصہ صرف کیا گیا ہوگا اور اس کا ثبوت خود گلستان کا دیکش اور حسین اسلوب ہے۔ عالی صاف صاف کہتے ہیں کہ جو فقرے لوگوں کو نہایت پسند آتے ہیں اور حد سے زیادہ صاف ہوتے ہیں وہ کسی کئی مرتبہ کٹ کر صاف ہوتے ہیں۔ یہ بیان بالعموم درست مان بھی لیا جائے تو اس کو لازماً اور علی الاطلاق درست نہیں مانا جاسکتا کیونکہ ہر زوری نہیں کہ جس عبارت کو بار بار درست کیا جائے وہ لازماً زیادہ حسین یا مکمل بھی ہو بعض شاعروں اور مترجموں کے اولین اظہارات ترمیم شدہ صورتوں کے مقابلہ میں زیادہ موثر اور کامیاب ثابت ہوئے۔ مولانا حالی ایک موقع پر اس بحث کو پھر چھیڑتے ہیں چنانچہ بوستاں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

یہ سبب ہے کہ خوش نویں لوگ اگلے استادوں کی مشق کو ان کے
 قطعات سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں۔ فردوسی اور مولانا روم نے
 اگرچہ اپنی مثنویوں میں بخلاف نظامی اور سعدی کے الفاظ کی تسبیح
 و تہذیب اور کاٹ چھانٹ نہیں کی مگر باوجود اس کے صد ہا
 مقالات ان کے ایسی حسن و خوبی کے ساتھ ادا ہوئے ہیں کہ تکلف
 اور سنگی کی حالت میں شاید ادا نہ ہو سکتے۔

(حیاتِ سعدی صفحہ ۱۰۱)

یہ رائے یقیناً حقیقت کے قریب ہے اگرچہ مولانا حالی کی اکثر تمثیلوں
 کی طرح یہ تمثیل بھی ایک دوسرے مسئلے کے مطابق غلط فہمی پیدا کر رہی ہے،
 وہ مسئلہ یہ ہے کہ ہمارا بلند مرتبہ نقاد شعر اور ادب کو ایک بار سپر کاہتوں
 اور خوشنویسوں کی مشق سے تشبیہ دیتا ہے حالانکہ ادب اور کتابت کی
 ماہیت جدا جدا ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے مولانا حالی سرسید احمد خاں کے نیچرل
 اسلوب کے مداح ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ان کے نیچرل اسلوب کی ایک بڑی خوبی سادگی
 اور بے تکلفی سمجھی گئی ہے اور حقیقت میں مناسب حد تک یہ خوبی ہے بھی؛ مگر
 مولانا حالی کی بعض آرا غور کے قابل ہیں۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں کہ: سرسید گرامر
 کی پابندی سے فطرتاً آزاد تھے۔ وہ ان قیدوں سے جو شاعروں اور منشیوں
 نے مقرر کی ہیں، مطلقاً آزاد تھے؛ اس حد تک رائے معتدل ہے مگر اس کے
 بعد وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ ان غلط لفظوں کو جو عام فہم اور خاص و

عام کی زبان پر جاری ہوں۔ صحیح لفظوں پر ترجیح دیتے تھے؛ ان عبارتوں سے بڑے
 خوفناک مخالطے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً اس خیال کو کہ وہ غلط لفظوں کو دوجہ عام
 ہونے کے (صحیح لفظوں پر ترجیح دیتے تھے، سرسید کے حق میں کلمہ غیر نہیں سمجھا جاسکتا
 سید کے خیال میں یہ رائے نہ واقعہ کے مطابق ہے نہ صحیح ہے! واقعہ شاید اسی
 قدر ہے کہ سید صاحب عام (اور عام فہم) لفظوں کو خواص کی زبان پر ترجیح
 دیتے تھے۔ سید صاحب کے اس رجحان پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا مگر ایسے
 لفظوں کو غلط لفظ کہنا شاید صحیح نہ ہوگا لیکن اگر وہ فی الحقیقت (دانستہ
 غلط لفظوں کو صحیح لفظوں پر ترجیح دیتے تھے، اس صوت میں سید صاحب کے
 آدمی ذوق اور زبان دانی کے حق میں کوئی اچھی رائے قائم نہیں کی جاسکتی
 سید صاحب کی اس خصوصیت کو نہ جن بیان کہا جاسکتا ہے نہ نیچرل
 طریقہ اظہار نہ سادگی نہ تہ تکلفی ————— یہ محض غلط نگاری ہے اور بس
 ————— ہم سید صاحب کو یقیناً غلط نگار نہیں کہہ سکتے۔ وہ اچھے زبان
 دان تھے اور اچھے انشا پرداز بھی ————— ان میں اگر کوئی خاص بات تھی تو یہ تھی
 کہ ان کے تمام اظہارات کا مقصد ادبی حسن کی تخلیق و تکمیل نہ تھا بلکہ چند مطالب کا
 ابلاغ محتاج کو وہ ایسی زبان میں جسے عام و خاص سمجھ سکتے ہوں ادا کرنے کی کوشش
 کرتے تھے۔ اس کوشش میں عوام کے الفاظ اور ان کے محاورات بھی استعمال میں
 آجاتے ہیں، مگر یہ الفاظ نہ تھے۔ کیونکہ عوام کے سب الفاظ کو غلط نہیں کہا
 جاسکتا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا کہ وہ علمی اشعار اور ادبی ابوال کی بحالی
 لغت کے الفاظ نہ تھے۔ غلط لفظوں میں اور الفاظ میں بہت بڑا

فرق ہے ۔

سوال یہ ہے کہ کسی لفظ کے صحیح یا فصیح ہونے کا معیار کیا ہے ؟ یہ ستم ہے کہ جو لفظ مقتضائے حال کا مکمل اظہار کرتا ہو وہ صحیح بھی ہے اور فصیح بھی جو لفظ یا کلام خشک یا اجیب کے مخبرات اور معانی کی پوری پوری نمائندگی کرتا ہے (یہاں تک کہ خشک اور سادہ کے اس اطلاق سے مطمئن ہوں گے) وہ بہر حال فصیح سمجھا جائے گا۔ بعض اوقات وحشی، غریب اور عوامی الفاظ مقتضائے حال کو اس خوبی سے بیان کرتے ہیں کہ زبان کے ”کھسالی“ الفاظ ان کی قائم مقامی نہیں کر سکتے۔ اس بنا پر حالی کی یہ رائے عمل تامل ہے اور بے ساختگی اور سادگی کے اصول کی بے جا پاسداری سید صاحب کے بیان کی بے ساختگی ستم ہے مگر بے ساختگی میں غلط لفظوں کے جواز سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ سید صاحب قواعد وغیرہ سے فطرتاً آزاد تھے، اس کا سبب یہ بھی ہے کہ وہ منصباً ادیب نہ تھے ان کی تحریر و تصنیف کا نصب العین ادب ہرگز نہ تھا۔ انہوں نے اپنی تصانیف کو ادبی کوشش کی حیثیت سے اگر پیش بھی کیا ہے تو اس کا نمبر بہت بعد میں آتا ہے۔ ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگ ان کی بات اور ان کے خیالات سن لیں، خواہ ان کی شکل کچھ ہی ہو۔ یہ بھی درحقیقت اظہار کی ایک صورت ہے اور غیر ادبی ہونے پر بھی ایک ادبی سرگرمی ہے اس لیے کہ ان اظہارات کے پیچھے ایک سرگرم جذبہ کار فرما ہے۔ جوان کی تحریروں میں روح کی طرح ہماری دساری ہے — جذبی ادب کا سنگ بنیاد ہے، اس لحاظ سے سید صاحب ادیب نہ ہونے پر بھی ادیب تھے۔

مولانا حالی نے لفظ و معنی کے باہمی تعلق پر عمدہ بحثیں کی ہیں۔ نظری اعتبار سے وہ ان الفاظ کو جس اور معنی کی رُوح قرار دیتے ہیں۔ ابن خلدون کی اس تشبیہ کو ذکر الفاظ کو ایسا سمجھو جیسے پیالہ اور معنی کو ایسا سمجھو جیسے پانی چاہے سونے کے پیالہ میں بھر لو اور چاہے چاندی کے کہ پیالہ میں... پانی کی ذات میں کچھ فرق نہیں آتا مگر سونے یا چاندی کے پیالے میں اس کی قدر بڑھ جاتی ہے... بڑے ادب کے مسترد کر دیتے ہیں مگر چند سطروں کے بعد خود ہی اس میں یہ کہہ کر ترمیم بھی کر دیتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ شاعری کا مادہ جس قدر الفاظ پر ہے، اس قدر معانی پر نہیں۔ (مقدمہ شعر و شاعری ص ۶۲)

تعجب یہ ہے کہ ان کا بنیادی نظریہ (جسم و روح) عملی تنقید میں بالکل بکھر کر رہ جاتا ہے، چنانچہ وہ بہت سے موقعوں پر لفظوں پر انفرادی بھی بحث کرتے ہیں اور معانی کو الگ چسپ قرار دیتے ہیں۔ گویا یہ جسم اور روح الگ الگ رہ کر کبھی اپنا کام کر سکتے ہیں۔ انشا پر دازی اور شاعری کا مدار زیادہ لفظوں پر قرار دینے کے بعد اسلوب کی ہیئت موصدہ کا تصور ان کی تصانیف میں پایا جانا غلام توقع ہے۔ تاہم کہیں کہیں وہ اپنے بنیادی نظریے کی طرف ضرور رجوع کرتے ہیں کہ کلام میں حسن کے سوال پر ایک مرتبہ سچر بھی یقین دلاتے ہیں کہ کلام میں حسن بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ جب لفظی اور معنوی خوبیوں عبارت میں (مصنف کے عمدہ خیالات کے ماتحت) اس طرح گھل جاتی ہیں کہ ہر مقام کا تقاضا بھی پورا ہو جاتا ہے اور بیان اتنا صاف اور سادہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں کلفت محاسن پیدا کئے گئے ہیں یا نہ۔

اس موقع پر مصنف کی ہمت، مقام کا اقتضا، محاسن لفظی و معنوی کا گھل مل جانا، اور بیان کا سادہ معلوم ہونا، ان جملوں سے مولانا حالی نے اسلوب کی ماہیت اور اس کے مختلف اجزاء کے باہمی رشتے کو بڑی کامیابی کے ساتھ واضح کیا ہے۔

معانی و بیان کے قدیم نظریے تشبیہ و استعارہ کو کلام کا زیور قرار دیتے ہیں۔ بیان کا جزو نہیں سمجھتے۔ مولانا حالی بھی اس خیال کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ استعارہ و تشبیہ کی جڑیں بھی خیال کی طرح بہت گہری اس کی شاخیں تجڑے اور خیال کے ساتھ ساتھ ابھرتی ہیں اور بیان کا جزو بن کر باہر آتی ہیں۔ یہ بیان کوئی الحاقی وصف نہیں بلکہ ادیب اور شاعر کی فطرت کا ایک وصف ہے جو خیال کیساتھ خیال کی مصوری کرتا ہو اور خارج میں نمودار ہوتا ہے اور ادیب اور شاعر کے ذہن اور نظر و فکر کے رنگ اور رجحان کی غازی کرتا ہے مگر معلوم نہیں مولانا حالی کی مستم بصیرت تشبیہ و استعارہ کی ماہیت تک کیوں نہ پہنچ سکی۔ انہوں نے رفارمر اور ادیب کا مقابلہ کرتے ہوئے تشبیہ اور استعارہ کو اظہار کی بجائے اخفا کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

”رفارمر واقعات پر تشبیہ و استعارہ کے پردے نہیں ڈالتا
بلکہ ان کی منگی تصویر حکم کھلا سب پر ظاہر کرتا ہے“

(حیات جاوید)

مگر غریب استعارہ و تشبیہ سے یہ پردہ داری منسوب کی نہیں جاسکتی۔ ان سے تو مدہم نقوش اور واضح ہو جاتے ہیں اظہار کے بہت سہ پرے

ہٹ جاتے ہیں اور تصویر روشن سے روشن تر ہو جاتی ہے۔ یہ خیال کہ رفارمران سے کام لیتا اور شاعر لیتا ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ انشا پرداز و شاعر مصلح ہو یا رفارمر کسی کو بھی ان سے کام لیے بغیر چارہ نہیں۔ ایک آدمی کی گفتگو بھی (جب اس کو کسی جذبے کا اظہار مقصود ہوتا ہے) ان سے خالی نہیں ہو سکتی، اور رفارمر اور خطیب گھیلتا ہی جذبے سے ہے، پھر اس کا بیان اس سے کیونکر خالی ہو سکتا ہے؟

یہ خیال کہ رفارمران واقعات کی منگی تصویر، کلمہ کھلا سب پر ظاہر کرتا ہے بہت مبہم ہے محولہ بالا عبارت میں منگی تصویر سے ظاہر مراد یہ ہے کہ رفارمر تشبیہ و استعارہ کی مدد کے بغیر واقعات کی ہو بہو تصویر کھینچتا ہے۔ مولانا حالی کے ان بیانات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ تشبیہ و استعارہ کو مبالغہ اور جھوٹ کا نامزدہ قرار دیتے ہیں جن کا کام سچ اور حقیقت پر پردہ ڈالنا ہے۔ سچ ہے حقیقت کو ظاہر کرنا نہیں، حالانکہ یہ دونوں چیزیں از خود سچ یا جھوٹ کی ترکیب نہیں ہو سکتیں۔ اگر ادیب یا شاعر اپنے تجربے کے اظہار میں خلوص و صداقت پر محال ہے تو اس کا بیان اور اس کے سب پر رائے خلوص و صداقت سے معمور ہوں گے اس کے علاوہ فنی صداقت اور اخلاقی صداقت میں فرق کچھ تو بہت ہے۔

یہی کم و بیش حال کے خیالات اسلوب کے متعلق اب صرف اس سوال کا جواب دینا باقی ہے کہ مکمل اسلوب بیان کے متعلق ان کا تصور کیا ہے؟ ان کے مختلف بیانات پر مجموعی نظر ڈالنے سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ ان کے

نزدیک اسلوب دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اول عظیم اسلوب جن کا تتبع نہیں کیا جاسکتا دوم مادہ اور عام اسلوب۔

بعضے اساتذہ ایسے اچھوتے اور شارع عام سے بعید ہوتے ہیں کہ اور لوگ ان کا تتبع کرنے کی دسترس اپنے میں نہیں پاتے اور بعضے ایسے پاٹ اور سیٹھے پھیکے ہوتے ہیں کہ ان کی طرف کسی کی توجہ نہیں ہوتی اور اس لیے دونوں قسم کے اساتذوں کا عام لٹرچر پر کوئی معتدبہ اثر نہیں ہوتا۔

(حیات جاوید ج ۲ صفحہ ۴۹۶)

مولانا حالی نے حیات جاوید میں سرسید کے اسلوب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے۔ اس میں بے شکلفی اور سادگی پر بڑا زور دیا ہے۔ انہیں سید صاحب کی قدرت بیان کے علاوہ ان کے تحریر کا یہ وصف بھی اچھا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عام تحریروں کو اپنی سطح پر لے آتے ہیں: ”دوسرے الفاظ میں ان میں بھی قدرتی قابلیت پائی جاتی تھی کہ ہر مضمون پر لکھ سکتے تھے اور عام فہم انداز میں اپنے قدرتی انداز میں لکھ سکتے تھے وہ شکل مضمون کی خاطر اپنی عام سطح سے نہیں ہٹتے تھے۔ بلکہ مضمون کو عام سطح پر لے آتے تھے۔ ان کے اس وصف سے ادب کو بڑا فائدہ پہنچا۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ مولانا حالی کا محبوب اسلوب خلوص اور سادگی کے وصف سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مگر اس امر کے باور کرنے کے باوجود موجود ہیں کہ سید صاحب کے اسلوب کی درشت اور کمرخت سادگی ان کے پندریہ

اساتل کے اوصاف میں شامل نہیں ہوگی خواہ اس سے ادب کو معتد بہ قاعدہ پہنچتا ہو یا نہ پہنچتا ہو۔ ان کا مرغوب اساتل معنی اور صورت کی خوبییوں کا مجموعہ ہوگا جس میں سچائی اور لفظی اور معنوی مماثلت اسی طرح مکمل مل گئے ہوں، مگر غور کئے بغیر وہ بیان محض سادہ بیان معلوم ہوتا ہو۔

یہ ان کے مثالی اسلوب کا تصور ہے! ان کے محبوب ادیبوں میں صرف سعدی ان کے اس نصب العین کے قریب معلوم ہوتے ہیں، چنانچہ حیات سعدی میں شیخ کے اساتل کی بے حد مدح و توصیف کی ہے۔ ان کی لذت سے ان پر وجد و توجہ کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ اس موقع پر وہ بڑی دلکش تشبیہات و تمثیلات لاتے ہیں۔ _____ حالی کے انداز بیان کا ایک خاصا یہ ہے کہ وہ سعدی کی شخصیت کی طرح ان کے اسلوب کو کبھی بہت بڑا درجہ دیتے ہیں۔ سعدی کے بیان میں سادگی اور تحمل کا ایسا عجیب و غریب اجتماع ہے جو اسلوب کی تاریخ میں شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے۔

مولانا حالی کا قول ہے کہ ..

ان دونوں کتابوں (یعنی گلستاں اور بوستاں) میں یہ بات بھی تعجب انگیز ہے کہ باوجود یہ کہ صنائع لفظی و معنوی ان میں کثرت سے موجود ہیں اور تقریباً نصف گلستاں کے فقرے مستحج اور مقطعی ہیں، بایں ہمہ وہ سادگی میں ضرب المثال ہیں ... نوا قیاسی شیخ کے کمال انشا پر دازی کی ایک بہت بڑی دلیل

ہے؟ شیخ کی شرمیں مسیح اور مرتضیٰ فقرے سادے فقروں میں ایسے
لے ہوئے ہیں جیسے پشینے کی شال میں ریشم کے تار؟

سعدی کے اسلوب بیان میں جو حسن و جمال پایا جاتا ہے، حالی نے اس
کی مفصل تشریح کی ہے۔ ان کے نزدیک ان کے بیان کے لطف و اثر کا ایک بڑا
سبب یہ بھی ہے کہ اس میں صدق اور اہلیت و واقعیت پائی جاتی ہے۔ حالی
کے بعض بیانات سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ وہ سعدی کے اسٹائل کو ایک مثالی
اسلوب بیان قرار دیتے ہیں جس کا وصف یہ ہے کہ اس میں باوجود صنعت نہایت
بے تکلفی اور باوجود ساختگی کے کمال میں بے ساختہ پن پایا جاتا ہے۔

یہ سعدی کے اسلوب بیان کی مسلم خوبیاں ہیں۔ ان کا اعتراف حالی کی طرح
اور لوگ بھی کر چکے ہیں۔ مگر قیاس یہ کہتا ہے کہ ہر چند سعدی کا اسلوب بیان حالی
کے نصب العین کے قریب ہے مگر ان کے مکمل اسلوب بیان کے تصورات کا پوری
نمائندگی نہیں کرتا۔ سعدی بڑے صاحب اسلوب سہی مگر ایک توان کا طرز بیان
ناقابل تقلید ہے، پھر اس میں کسی حد تک تکلف بھی پایا جاتا ہے۔ (خواہ اس کے بُرے
بہلو کہ بے کم ہی کیوں نہ ہوں) اس وجہ سے یہ اس تصویر اور مثالی طرز بیان سے کسی
حد تک مختلف ہے جس کی تصویر حالی نے بار بار اپنی تصانیف میں بتائی ہے۔
بیان سعدی کا محفل، اس کی شان، اس کی صنعت کا کمال، اس کی چھپی ہوئی
لطافتیں اور رکعت اور ظرافت — سب درست مگر ایک خامی جو ان کے کلام
میں ضرور ظاہر ہوتی ہے وہ ہے ان کا بلا ضرورت تکلف جس سے ہوتاں اور
گستاخاں کا خوش رنگ قماش تیار ہوا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بے ضرورت تکلف

خلوص اور صداقت کے منافی ہے۔ پس ایسا اسلوب جس میں تکلف اور بناوٹ کا لٹکا سانگ بھی ہو وہ (جہاں تک ہم حالی کو سمجھ سکتے ہیں) حالی کا محبوب ترین اسلوب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ میری عاجزانہ رائے میں حالی کا مثالی اسلوب بیان ان کا اپنا اسلوب بیان ہے جس میں سرسید کی سادگی اور حالی کے حسن بیان کا لطیف اجتماع ہے۔ اس میں محاسن لفظی عبارت میں اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ جب تک بنظر غور نہ دیکھا جائے عام بیان اس سے سادہ معلوم ہوتا ہے؛

ضمیمہ (۵)

شبلی کے تصنیفی کام کی مجموعی قدر و قیمت

شبلی کے تصنیفی کام کی مجموعی قدر و قیمت کی تعیین ان کے کام کے مجموعی مدعا اور غرض و غایت کی تعیین کے بغیر ممکن نہیں۔ میاں بشیر احمد (مدیر پبلیوں) نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ شبلی کا مدعا یہ تھا کہ ”مسلمانوں کے علم و ادب سر دنیا کو روشناس کر دیا جائے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ شبلی کی تصانیف میں ہم اصلی اسلام کی تصویر دیکھتے ہیں۔ اس کے تمدن میں، اس کے فلسفہ میں، اس کے شعور و ادب میں“ (ہمایوں۔ مئی ۱۹۳۲ء، ص ۲۰) ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ سر سید مرحوم کے لائحہ عمل کے دو اجزاء تھے اول یہ کہ ان کے سامنے ان کی گذشتہ عظمت کے واقعات دہرائے جائیں تاکہ ان میں ترقی کا جوش پیدا ہو۔ یہ فرض شبلی نے انجام دیا ہے۔

گذشتہ سطور میں جو کچھ بیان ہوا بنیادی طور پر غلط نہیں مگر اس سے شبلی کے کارناموں کی صحیح اہمیت واضح نہیں ہوتی۔ ہمارے خیال میں شبلی کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے بدلے ہوئے حالات میں جبکہ قوم مغرب سے مرعوب ہو کر شدید ذہنی غلامی میں مبتلا ہو چکی تھی ایک ایسا علمی لائحہ عمل پیش کیا جس میں ایک طرف قدیم و جدید کی خوشگوار آمیزش تھی اور دوسری طرف علوم اسلامیہ کے احیاء کے ذریعے ملک میں ایک علمی اور فنی انقلاب پیدا کرنا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب شبلی اسکاۃ المتحدی، کی بھول بھلیوں سے آزاد ہو کر سرسید کے زیر اثر آئے تو انہیں یہ محسوس ہوا کہ علامہ شدید بے علمی اور بے خبری کے گمراہ دب میں پھنسے ہوئے ہیں البتہ اس تاریکی میں انہیں جدید تسلیم یافتہ گروہ کے ماحول میں کچھ روشنی نظر آئی۔ چنانچہ شروع شروع میں وہ علمی گڑھ کی زندگی سے کچھ مرعوب بھی ہوئے ایک خط میں لکھتے ہیں :-

مجھ کو اس بات کا غرہ ہے کہ اس نئی زندگی کے پیدا کرنے میں

میر ابھی حصہ ہے اور اس جوش مذہبی کو برا نہ سمجھتے کرنا میری قسمت میں لکھا ہے۔

مثنوی صبح امتیہ شبلی کی ابتدائی نظموں میں سے ہے۔ اس میں جدید تعلیم کے متعلق حسن ظن کا اظہار ہے لیکن تھوڑی سی مدت کے بعد شبلی کو یہ محسوس

۱۔ شبلی کی ابتدائی زمانہ کی کتاب جو انہوں نے دہائیوں کے خلاف لکھی تھی۔

۲۔ مکاتیب ج ۱۱، ص ۵۰۔

ہوا کہ جدید تعلیم اعلیٰ کسبِ کڑ کی تربیت نہیں کر سکتی۔ علی گڑھ سے اپنے ایک دست کو کھینچے ہیں، یہاں اگر میکے تمام خیالات مضبوط ہو گئے معلوم ہوا کہ انگریزی دان فرقہ نہایت بھل فرقہ ہے۔ مذہب کو جانے دو، خیالات کی وسعت سچی آزادی بلند کرتی، ترقی کا جوش برائے نام نہیں۔ یہاں ان چپیڑوں کا نام تک نہیں آیا۔ بس خالی پتلون کوٹ کی نمائش گاہ ہے؛ یہی نہیں بلکہ نئی تعلیم یافتہ جماعت میں ایک اور مہلک مرض ذہنی غلامی کا مرض بھی منتھا جس میں مبتلا ہو کر یہ لوگ یورپ کی مراد پر جان دیتے تھے۔

نکتہ شرع یا فسانہ برابر نہیں

یورپ ارگپ زنداں نیز مسلم باشد (شبلی)
ان حالات میں ایک نئی زندگی، ایک نیا طرزِ فکر، ایک نیا نصب العین قوم کے سامنے رکھا۔ وہ تھا قدیم و جدید میں خوشگوار پیوند قائم کرنا.....
اس ماحول میں کھڑے ہو کر شبلی نے سوال کیا: اگر آج ہمارے اسلاف ہوتے تو ہماری ضرورتوں کو کیسے پورا کرتے؟ اس کا جواب خود شبلی کی زبان سے
سینے:-

• دولتِ عباسیہ کے وجود کے ساتھ جب نئی ضرورتیں پیدا ہوئیں تو دفعتاً ایک انقلاب ہو گیا۔ پہلے علامنے یونانی سے ترجمہ کیا پھر دوسرے گروہ نے ان نمونوں کو سامنے رکھ

کہ اسلامی علوم کے سادہ ایوان پر مینا کاریاں اور نقش
آرائیاں کیں :

ان باتوں کے ساتھ علوم قدیمہ کی غلامی نہیں کی بلکہ جو کچھ کیا
آزاد و خود مختار بن کر، جو غلطیاں دیکھیں ان کی اصلاح کی، جو فضول حصہ
تھا اس کو الگ کر دیا :

۱۰۔ آج بھی بعینہ وہی حالت ہے۔ یورپ نے علوم و فنون کا قالب بدل
دیا۔ اگر آج اسلاف ہوتے تو وہ علوم و فنون جدید کو پیش نظر رکھ کر وہی کرتے
جو انہوں نے علوم قدیمہ کے ساتھ کیا۔ علم کلام کو فلسفہ جدیدہ کے مقابلے میں
مرتب کرتے، تاریخ اور واقعہ نگاری کا انداز بدلتے، مسائل جدیدہ کو تحقیق
کی نگاہ سے دیکھتے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تمام علوم و فنون کے متعلق قدیم و
حال کی تحقیقات کا موازنہ کرتے اور دونوں کے عیب و ہنر دکھا کر فیصلہ کرتے
کہ کیا چیزیں قابل قبول ہیں اور نئی تحقیقات کو علوم قدیمہ کی روش کو نوکر
بدل سکتی ہے ؟

یہ ہے کہ آج قوم میں غزالی اور رازی نہیں لیکن ان کی
تصانیف ہمارے لیے چراغ راہ بن سکتی ہیں۔ ان کی روشنی
میں ہم اس قدر معلوم کر سکتے ہیں کہ نئے راستے میں
کیونکر قدم اٹھانا چاہیے، اور قدیم و جدید راہیں کہاں
جا کر ملیں گی ۔

ان تمام رجحانات کو سرسید کی تحریک ترقی کا رد عمل قرار دیا جاسکتا

قوموں کے مردہ علوم و فنون، تاریخ اور یادگاریں زمین کے طبقے
الٹا کر نکالے جا رہے ہیں اور دنیا کی نمائش گاہ ان گم شدہ
جواہرات سے اس طرح سجادی گئی ہے کہ گویا پچھلا زمانہ اسی سرو
سامان سے دوبارہ سامنے آگیا ہے :

شبلی نے اسی فراخ دلی سے مغربی علوم سے (جہاں تک ان کے لیے ممکن تھا)
استفادہ کیا۔ وہ ۱۸۸۲ء میں اپنے بھائی مہدی کو علی گڑھ کالج میں داخل
کرنے کے لیے گئے، وہاں سرسید سے ملاقات ہوئی۔ اس وقت
سے لیکر علی گڑھ کے زمانہ قیام کے آخر تک انہوں نے نئی طرز فکر کو سمجھنے کی کوشش
کی۔ وہیں آرنلڈ (آکسفورڈ) است و ہم استاد مرا سے رابطہ پیدا ہوا۔ سید کے
کتب خانہ سے فائدہ اٹھایا۔ گبن کی تاریخ کا اردو ترجمہ سید دیکھا۔ روم و شام
کے سفر میں شبلی جدید اثرات سے اور کبھی متاثر ہوئے۔ اس کے علاوہ مصر کے
ان کے علمی تعلقات ہمیشہ قائم رہے۔ جہاں یورپ کی عمدہ کتابوں کے ترجمے
عربی میں کئے جا رہے تھے۔ شبلی نے مصر کی اس علمی لہر سے بڑا اثر قبول کیا۔ جہاں
مفتی محمد عبیدہ اور علامہ سید رشید رضا قدیم اور جدید کے درمیان پیوند
قائم کرنے میں اس طرح سہنک تھے، جس طرح ہندوستان میں شبلی تھے۔
شبلی نے کارلائل کی کتاب "ہیرود" کا عربی ترجمہ مصر سے حاصل کیا اور پڑھا اور
کہا: — اچھا ترجمہ کیا ہے، میرے کام کی چیز ہے! البتہ کا عربی ترجمہ جو
مصر میں شائع ہوتا ہے شبلی کی نظر سے گزرتا ہے۔ فرید و جدی کے ماسوار
علی رسلے سے بھی وہ ہاتھ باندہ فائدہ اٹھاتے رہے۔ ان سب اثرات کے

ماحت شلی مصر کی علمی تحریکوں کے علاوہ مغربی علوم کی روح سے بھی آشنا ہوتے رہے۔

مغربی ادب کے استفادہ کی ایک سبیل یہ بھی تھی کہ وہ اپنے دوستوں اور شاگردوں کے ذریعے مطالب کا خلاصہ حاصل کر لیتے تھے۔ ان لوگوں میں مولانا حمید الدین، مہدی اور جنید (ان کے بھائی) شیخ عبدالقادر، سرفراز مہدی، حسن سید نواب علی، عطیہ فیضی، سید سلیمان، مولانا عبد الماجد نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔

ان سب باتوں کے علاوہ، شلی مقلد نہ تھے۔ وہ علوم اسلامیہ کے ماہر تھے اور قدرت کی طرف سے مجتہدانہ صلاحیتیں لے کر آئے تھے۔ میری رائے میں ان کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے قدیم علوم سے دلچسپی پیدا کی اور روایات تاریخ کو نئے ماحول میں زندہ کرتے ہوئے ہندوستان میں زندہ اور جاندار علمی تحریک کی بنیاد رکھی۔ نئی قومی زندگی کے پیدا کرنے اور اس کو صحیحہ تاریخ بنیادوں پر قائم کرنے میں شلی کا بہت بڑا حصہ ہے اور ندوۃ العلماء اس کا بڑا منظر ہے۔ ان کی علمی روایات کو ان کے رفقاء ان کے بعد بھی زندہ رکھا چنانچہ دارالمنصفین آج بھی زندہ ہے اور اس کا علمی سرمایہ ہمیشہ زندہ رہے گا۔ اور ہاں ان کا وہ عظیم اسلوب بیان بھی جوان کے بلند اسلوب کا سمتل ہو سکا ان کے بقا اور دوام کا ضامن رہے گا۔

شلی اپنے مقصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے؟ اس کا جواب شاید متنازع فیہ ہے۔

ضمیمہ (س)

محسن الملک

سرتیڈانیسویں صدی کے اسلامی ہندوستان کے عظیم ترین نہ سہی،
دو تین عظیم ہستیوں میں سے ایک ضرور تھے اور اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ
ان کو جو شہرت نصیب ہوئی، اور اقتدار حاصل ہوا وہ اس دور کے کسی مسلمان
کو حاصل نہ ہو سکا۔ اور جہاں تک افکار کی تجدید کا تعلق ہے وہ یقیناً اس صدی
کے بچنا شخص تھے۔ غرض سرتیڈ مسلمانان ہندوستان کی فکری، سیاسی اور
تہذیبی تاریخ میں ناقابل فراموش اور کسی حال میں نظر انداز نہ ہونے والے
بگائے فرد تھے۔

سرتیڈ کی عظمت میں جن وسائل تعمیر نے حصہ لیا، وہ متعدد ہیں
— ان میں ان کا اپنا خلوص، محنت، ذہانت و قابلیت سمی اوصاف کو
شامل کیا جاسکتا ہے۔ مگر میری رائے میں اقتدار اور اثر و رسوخ کے علاوہ

جس چیز نے ان کو کامیابی سے بامراد کیا، وہ تھی ان کی یہ خوش نصیبی کہ انہیں رفیق و ہم کار بھی ایسے ہی میسر آئے جن میں سے ہر ایک اپنی ذات میں ایک انجن، اور اپنے وجود میں ایک قیسم تھا۔ استعارۂ سرسید کو اگر ہم آسان غفلت کہنا چاہیں، تو ان کے رفقاء کو یقیناً بخوم اعتماد کا لقب دینا پڑے گا۔

سرسید کے سپہر غفلت کا ایک روشن ستارہ محسن الملک بھی تھا۔ استعارۂ جس کو سرسید نے بہ اعتبارِ ظہن لمحک لمحی اور جس نے سرسید کو بہ اعتبارِ محبت و داد "اَنَا اَحْمَدُ وَاَحْمَدَانَا" (میں احمد ہوں اور احمد ہمارا ہے) اور اس طرح بظاہر ذہنی اور روحانی یک جہتی کو گویا جسمانی وحدت و یکپانگی کے سانچوں میں ڈھال دیا۔ ان کی اس یکپانگی کا قومی ترین ثبوت یہ ہے کہ محسن الملک نے اپنی بہترین قابلیتیں سرسید کے مشن کی خدمت کے لیے وقف کر دیں۔ اور سرسید کی عظمت کی عمارت میں ملتے کا پھول بن کر اس کے محن و حال کو چار چاند لگا دیئے۔ بالیقین شبلی اور محسن الملک ہی وہ دو شخص تھے جن میں سے ایک نے سرسید کی تحریک کو علمی رفعت بخشی اور دوسرے نے سرسید کے مشن کو گہرائی اور حلاوت کی دولت سے مالا مال کیا اگرچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو سرسید سے ذہنی و فکری اختلافات بھی رہے جن کی بنا دونوں کی تشریح کا یہ موقع نہیں۔

محسن الملک، سید مہدی علی (متولد ۱۸۳۷ء، متوفی ۱۹۰۷ء) اٹاوا کے رہنے والے تھے بہت دینی اور مردِ وجہ تعلیم کے بعد مختلف انگریزی لازمتوں سے گزرتے ہوئے ۱۸۷۴ء سے ۱۸۹۳ء تک ریاست حیدرآباد میں رشتہ وزارت سے منسلک رہے۔ یہ محسن الدولہ محسن الملک کا خطاب بھی اسی دہانہ

اور اسی ملازمت کی یادگار ہے ۔

سید مہدی علی (محسن الملک) کو شروع شروع میں سرسید کے خیالات کو اتفاق نہ تھا جب سرسید کی کتاب "تیسین الکلام" شائع ہوئی، تو سید مہدی علی (محسن الملک) نے اس سے اختلاف کیا اسی وجہ سے انہیں سرسید کے قوی امادوں اور دعوؤں پر کبھی اعتماد نہ تھا۔ مگر رفتہ رفتہ سرسید کی قوی ہمدردی کا ان پر اثر ہو گیا۔ وہ ۱۸۶۷ء میں سائنٹفک سوسائٹی کے ممبر بنے۔ اس کے بعد سے سرسید سے رشتہ محبت قوی سے قوی تر ہوتا گیا اور یہاں تک پہنچا کہ محسن تو شدم تو محسن شدی "کا استعارہ ان کے حق میں قریب پر حقیقت واقع ہوا گیا۔ اسی وجہ سے وہ سرسید کے انتقال کے بعد ان کے پہلے جانشین قرار پائے اور سید محمود سے معمولی سی شکر رنجی کے باوجود کانٹے کے سکرٹری مقرر ہوئے اور اس میموریل کمیٹی کے بھی منہم بنائے گئے، جو سرسید کی یادگار کے لیے قائم ہوئی۔

اس مضمون میں مجھے حیات محسن الملک کے دوسرے واقعات سے سروکار نہیں میں صرف ان کی دو حیثیتوں کو سامنے لا کر ان کی قدر و قیمت متعین کرنا چاہتا ہوں اول میں ان کے تہذیبی و دینی افکار کا جائزہ لینا چاہتا ہوں۔ دوم ان کی ادبیانہ حیثیت کو دیکھنا چاہتا ہوں۔

محسن الملک کی تصانیف کچھ زیادہ نہیں :

(۱) رسالہ میلاد شریعت (طبع ۱۸۶۰ء)

(۲) آیات بینات (طبع ۱۸۷۰ء)

(۳) کتاب المحبت والشوق (غزالی)

(۴) تقلید و عمل بالمحدث .

(۵) مکاتبات الخلان فی اصول التفسیر و علوم القرآن .

(۶) مضامین تہذیب الاخلاق

(۷) مکاتیب -

ان کے علاوہ ان کی تقریروں کا مجموعہ بھی شائع ہوا۔ مولوی محمد امین زبیری نے ان کی لائف لکھی ہے۔ اس میں ایک دو رسالوں کا اور بھی ذکر ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ تصنیفی لحاظ سے ان کا کام جو مستقل حیثیت رکھتا ہے وہ ان کا سلسلہ مضامین تہذیب الاخلاق ہی ہے۔ مندرجہ بالا فہرست کے بعض رسالے بھی دراصل تہذیب الاخلاق ہی کے مضامین تھے اور ان سب کے موضوعات تقریباً وہی ہیں جو سرسید کے مضامین سے مخصوص ہیں۔ محسن الملک دراصل سرسید ہی کے افکار کے مبلغ تھے۔ انہوں نے بشی، نذیر احمد، ذکاء اللہ وغیرہ کی طرح اپنے لیے مستقل علمی موضوعات یا اصناف کا انتخاب نہیں کیا۔ چراغ علی کے بعد فکری لحاظ سے جو شخص سب سے زیادہ سرسید کے قریب تھا وہ محسن الملک ہی تھا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ محسن الملک کے تقریباً سبھی مضامین میں وہی عقلیت و ہی تجرید دلی رابطہ، وہی اجتماعیت، وہی مادی مقصدیت، وہی تجدید و ترقی پالی جاتی ہے، جو سرسید کے فکری نظام میں اس کی حیثیت رکھتی ہے البتہ یہ فرق ضرور معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کے طرز بیان میں جو شدت اور غلط پالی جاتی ہے وہ سختی اور حکم ہے، وہ محسن الملک کے یہاں نہیں۔ ان کے بیان میں ترغیب و لائحہ کا عنصر غالب ہے۔

معنوی لحاظ سے بھی دونوں میں کھٹوڑا ہی فرق ہے۔ جہاں سرسید کی عقلیت اور جدیدیت روایت سے بالکل دامن چھڑا لینا چاہتی ہے۔ وہاں محسن الملک کی عقلیت، اسلاف کے حقیقت پسند حصے کی طرف رجوع کرنا ضروری خیال کرتی ہے اس کے معنی یہ ہوئے کہ محسن الملک روایت کے باغی نہیں تھے، روایت کے صالحہ عنصر سے انہیں مفاہمت گوارہ تھی۔ اس کے علاوہ سرسید کے یہاں نیچر کے اصول کے معامد میں جو ناخوشگوار غلو نظر آتا ہے، وہ محسن الملک کے یہاں نہیں۔ نیچر کے مخالف یہ بھی نہیں، مگر نیچر کے محضوں بھی نہیں۔ ان کے یہاں اس کے برعکس اصولِ تمدن کا احترام زیادہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح جدید فکریہ جدید زندگی اور جدید مغربی معاشرت سے سرسید کا شغف تو عشق و جنون کی حد تک بڑھا ہوا تھا۔ مگر محسن الملک کو مغربی زندگی سے عاشقانہ عقیدت نہ تھی۔ نہ ان کے پاس جدید علوم اور جدید معاشرت کے متعلق اتنی معلومات تھیں جتنی سرسید کے پاس تھیں۔ اور یہ قدرتی بات تھی کیونکہ محسن الملک کو انگریزوں سے میل جول کے اتنے واقعات نہیں ملے تھے، جتنے سرسید کو۔

سرسید کا فکری سفر بھی اسی منزل سے شروع ہوا اور ان کی طرح محسن الملک نے کتابِ المحبت والاشوق سے لچسپی لے کر غزالی کے اثرات کا اعتراف کیا مگر جس طرح سرسید پر غزالی کا اثر دیر تک قائم نہ رہا۔ اسی طرح محسن الملک نے بھی جلد ہی غزالی کو خیر باد کہہ دیا۔ اور ان کی جگہ ابن خلدون کے طرز فکر سے رابطہ پیدا کر لیا۔

محسن الملک نے تہذیب الاخلاق میں مقدمہ ابن خلدون پر سو ریو

لکھے ہیں اور مقدمہ کے مندرجات کی بھی تشریح کی ہے۔ مگر جن خیالات کو خاص طور سے نمایاں کیا ہے، وہ تقریباً وہی ہیں جن کی دورِ سرسید میں بڑی بحث و تراع تھی۔ مثلاً غور و فکر کی اہمیت، حقائقِ اشیا اور طبائعِ موجودات کی دریافت کا اصول، تمدن اور نیچر کا معیشت اجتماعی پر اثر، علوم کے بارے میں متقدمین کی غلطیاں تاریخ میں علمِ العمران کی اہمیت، نبتہ روایت کی ضرورت وغیرہ — ان سب عنوانات سے یہ اچھی طرح ظاہر ہو سکتا ہے کہ ابنِ خلدون کا نقطہ نظر غزالی کے مقابلہ میں عقل و حکمت سے زیادہ قریب ہے اور سرسید کی فکریات کے لیے اس میں اچھا خاصا تاثر پائی جاتا ہے۔ اسی لیے محسن الملک نے اس کے مطالب کی تفصیلی تشریح کی ہے۔ مگر عجیب بات یہ ہے کہ سرسید اور محسن الملک دونوں کے ابنِ خلدون کے ان انکار کو بالکل نظر انداز کر لیا ہے۔ جن میں ایک طرف حکمت و فلسفہ کی مخالفت موجود ہے، اور دوسری طرف تصوف کی شدید حمایت ہے۔ — ابنِ خلدون یوں سائنسی ذہن اور تجرباتی عقلی طریقِ فکر کا آدمی تھا۔ مگر قدیم زمانہ کے مسلمان سائنسی اور حکیم، وجدان اور روحانیت سے کبھی منکوح نہیں ہوئے۔ — یہاں پہنچ کر ابنِ خلدون کی حکمت سرسید کی فکریات کے لیے چنداں مفید نہ رہی۔

نواب محسن الملک کے دوسرے موضوعات کو لیجئے۔ تہذیبِ الاخلاق کا ضنون ہے تطبیقِ منقول یا معقول اس کا لبِ لباب ان تہیدی الفاظ میں لکھا۔ کوئی خیال اس سے زیادہ غلط نہیں کہ دین کے اصول جو خدا نے پیغمبرِ مسلم کی معرفت بتلائے وہ مطابق ان اصولوں کے نہیں

جو عقل سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور کوئی امر اس سے زیادہ تر مذہب پر الزام نہیں دیتا جیسا کہ مسئلہ کہ نقل میں عقل کو دخل دینا شرعاً ناجائز ہے :

جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ منقول اور معقول میں مخالفت ہے، وہ حقیقت میں عقل اور ہور دین کی اصلیت سے بے خبر ہیں :

محسن الملک کے ان خیالات پر بظاہر کوئی اعتراض نہیں، کیونکہ ان کا زمانہ عقلیت کے غلو کا زمانہ تھا۔ اس لیے عقل پسندی کے اس غوغا میں شاید محفوظ ترین راستہ یہی تھا۔ مگر عقل کی کوتاہی اور نارسائی کا اعتراف نہ کرنا اور دین کو کھینچ کھاپ کر اس کے مطابق ڈھالنا ذہنی لحاظ سے کوئی محفوظ مسلک معلوم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اقبال نے اپنی فکریات میں اس نکتے کو خوب واضح کیا ہے۔

محسن الملک کے مضامین میں علم اور علوم کی ماہیت پر بھی کچھ موجود ہے۔ انہوں نے بالعموم قدیم تعلیم اور قدیم علوم پر کڑی تنقید کی ہے چنانچہ علم، فقہ، حکمت، وعظ و تذکرہ وغیرہ کے پرانے مفہوم اور دائرہ بحث پر سخت شکستہ چینی کی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ آج ان بحثوں میں سے اکثر اس عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ اور یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ سرسید کے دور میں علمی روایات کے تسلسل کی بطور خاص کوئی اہمیت نہیں سمجھی گئی۔ فکر کا سارا جھکاؤ صرف ایک طرف ہے مگر اس دور کے ذہنی و فکری ہیانات کو دیکھتے ہوئے اس دور کے مفکروں کو معذور سمجھے بغیر چارہ نہیں۔

محسن الملک نے تفسیر میں نئے انداز نظر یا نئے طریق کار کی اہمیت بھی

جتلانی ہے اور کئی جگہ سرسید کی تفسیر کی تائید بھی کی ہے۔ مگر بعض امور میں سرسید سے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ یہ اختلاف خط و کتابت کی صورت میں کافی دیر جاری رہا۔ — اب یہی مراسلات مکاتیب المخلان کے نام سے مرتب شدہ موجود ہیں۔ ان میں محسن الملک سرسید کے مقابلہ میں قدیم روایت کے زیادہ قریب ہیں۔ اور جدیدیت سے قدرے پٹے ہوئے ہیں۔

محسن الملک کے مذہبی افکار پر مزید بحث بھی ممکن ہے۔ مگر اس مقالے میں اس کو اس سے زیادہ طول دینا شاید مفید نہیں ہوگا۔ میں محسن الملک کو سرسید احمد کا شیریں گفتار ترجمان قرار دیتا ہوں اور ان کی تقریروں کو افکار سرسید کی نصفی شکل سمجھتا ہوں۔ — افکار کے تصفیہ و تمیز کیہ کا یہ عمل دراصل محسن الملک کے طرز بیان میں مضمر ہے۔ وہ اپنے دوسرے فصیح اور شیریں بیان خطیب اور سقہ تھے ان کی تقریروں کی دل کشی سامعین کو مسحور کر دیا کرتی تھی۔ اور بقول نذیر احمد ان کی تقریر سن لینے کے بعد ان کا ہم خیال بننے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ رہتا تھا۔ — ان کے خطبات اور تقریروں کا ایک مجموعہ شائع ہو چکا ہے۔ ان میں بھی دلائل کا زور، منطقی ربط، الفاظ و جملات کا موثر انتخاب ہر ہر تقریر میں محسوس ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان تقریروں میں محسن الملک کی شخصیت کس حد تک سما کی ہے، پھر بھی قبا کے انداز سے اندازہ قد کا جان لینا مشکل نہیں۔ البتہ مضامین کی بات تقریروں سے مختلف ہے۔ ان میں تو مضمون نگار کی پوری ہستی سامنے آکر رہتی ہے۔ ہم ان مضمونوں کو بڑی آسانی سے دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ (۱) علمی فکری مضامین (۲) علمی ادبی مضامین، یہ فکری اور

ادبی کافرق بظاہر تعجب خیزی معلوم ہو گا۔ مگر مطلب یہ ہے کہ مضامین تو سبھی علمی ہیں۔ یعنی کوئی نہ کوئی علمی موضوع تہ نظر ہے۔ مگر ان میں سے بعض کے بیان میں مصنف نے ادیب کی طرح خیال ایگزٹرز بیان اختیار کیا ہے۔ یا پکے پھلے پہل اور شکستہ انداز میں بات کہنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً مضامین بہ عنوان تعلیم و تربیت تدبیر و امید اور عزت میں۔ مگر دوسرے مضامین میں خیال ایگزٹری کے بجائے علم اور منطق کی قوت استعمال کی ہے۔ مثلاً مضامین بہ عنوان تفسیر بالرائے، اجماع، امام غزالی وغیرہ وغیرہ۔ ان کا انداز علمی ہے۔ اگرچہ یہ کہہ دینا خطرے کے باہر ہے کہ محسن الملک کے طرز بیان میں ادیبانہ سادگی ہر جگہ موجود ہے۔ یہاں تک کہ ان کی عقلی تحریروں میں ادبی چاشنی موجود ہے۔ وہ غلظت و شدت بھی نہیں جو سرسید کی تحریروں کا خاصہ ہے۔ ان میں علالت زیادہ الفاظ اور طرزِ مخاطب شیریں ہے۔ تلقین کی صورت میں بھی زبرد تو بیخ محسوس نہیں ہوتی۔ ان کا بیان حالی کے بیان سے زیادہ دور دار ہے۔ اگرچہ ادبی حسن میں اس سے کم ہے۔

اس دور کے بعض دوسرے ادیبوں کی طرح انہوں نے بھی تھیل (ALL E) سے فائدہ اٹھایا ہے۔ مثلاً موجودہ تعلیم و تربیت کی تشبیہ میں جس کی ابتدا یوں ہے :-

• ایک روز خیال نے مجھے عالم مثال تک پہنچایا اور اس طلسم کردہ کو جہاں سب چیزوں کی تشبیہ اور تمام حالتوں کی تصویر مصور قدرت نے کھینچ رکھی ہے، دکھایا درحقیقت اسے میں نے ویسا ہی پایا، جیسا کہ ساکنزنا تھا۔ بلاشبہ وہ ہماری حالتوں کا آئینہ اور

ہمارے خیالوں کی تصویر کا مرقع ہے !
عالم خیال یا عالم مثال کی یہ تصویریں سرسید، حالی اور آزاد سمجھ کے یہاں ہیں
— اور مغرب کے مثالی یا مثالی ادب کے اثر کا نتیجہ ہیں ۔

تعلیم و تربیت کی یہ (ALLEGORY) کوئی زیادہ طویل نہیں۔ کہانی بس
اتنی ہی ہے کہ ایک طلسم کدہ ہے۔ اس کے مغرب کی طرف ایک چار دیواری کدہ ہے۔
— دروازہ اس کا شکل سے ملتا ہے۔ مگر اس کے ایک طرف نہر ہے، جو اندر جاتی
ہے، اور بلندی پر ختم ہے جس سے اس نہر میں پانی گرتا ہے — آخر خرد نامی
ایک رفیق کی مدد سے اس باغ کے اندر گزر ہوا۔ پھر ایک اور گردوارہ تحقیق نامی کی مدد
سے اس کے اندر کے دوسرے طلسم بھی دیکھے — اس کے بعد مصنف کہتا ہے کہ :-

جب میں عالم مثال سے لوٹا اور لوگوں سے یہ قصہ کہا تو وہ
سب ایک ایک لفظ کی حقیقت مجھ سے پوچھنے لگے ہیں صرف یہ
کہہ کر کہ جو باغ ہر ابھرا میں نے مغرب میں دیکھا ہے، وہ علوم و
فنون جدیدہ کا باغ ہے جس کے پہلے پھول اپنی آنکھوں سے
دیکھے ہیں۔ پر ہمارا اپنا دل پہلے والاکوئی وہاں نہیں جس کی
دیرانی اور خسزاں کی کیفیت ہمارے سامنے ہے۔ وہ پتھر جو خستہ
پڑا گیا ہے جہالت پر۔ وہ ندی نامے گندے پانی کے رسم و رواج کی
پابندی سیلی نہا تعصب علم ٹٹا نادانی، جھوٹا زہد، جھوٹی سخی، جاہلانہ
تقلید، عامیانا علمی، خزانہ گیز حرارت، وحشیانہ تعلیم و تربیت
ہے، جس کا نتیجہ مسخ انسانیت و حکیم آنکھوں سے دیکھتے ہیں، اور جہاں

علاج اب ہم سوائے دعا کے کچھ نہیں جانتے۔

یہ اخلاقی سبق ہے اس تمثیل کا۔ اور بظاہر انکشافِ راز کا یہ طریقہ تمثیل کو کمزور بنا رہا ہے۔ مگر تمثیل کے اندر جو عمدہ تصویر کشی موجود ہے۔ اس کو دیکھ کر یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ من الملک کہانی لکھنے کی پوری صلاحیت رکھتے تھے۔ منظر اور کردار کا نقشہ بھی کھینچ سکتے تھے اور اس فن کو نباہ سکے۔ پھر قادر تھے۔ مگر مقصد کی گرفت اس زمانے کے ادیبوں کو (داسوا آزاد کے) کچھ اس طرح شکنجے میں جکڑے ہوئے تھی کہ نتیجہ تک پہنچنے کے لیے ان پر اضطراب جلد طاری ہو جاتا۔ ذرا یہ تصویر ملاحظہ کیجئے:-

میں باغ میں پھرتے پھرتے ہنر کے کنارے پہنچا تو کیا دیکھتا ہوں۔
چند خوبصورت خوش شکل ماہ رو نو جوان آئے اور اس ہنر میں
پانی پینے اور غوطہ لگانے لگے جب وہ نہا کر نکلتے تو ان کے چہرے
بدلتے ہوئے نظر آتے۔ وہ ہنر سے نکلتے ہی ایک دوسرے پر
حملہ کرنے اور سینک سے سینک لڑانے لگے۔ یہاں تک لڑے
کہ کسی کا سینک ٹوٹا، کسی کا چہرہ بگڑا، کسی کا غصے سے چہرہ لال
ہوا، کسی کا کف منہ سے اڑ کر مجھ تک پہنچا، کسی کی گردن کی رگیں
مائے غضب کے تن گئیں.....“

لگے کی طویل عبارت میں کرداروں کی بر محل تصویر بنائی ہے۔
تعلیم و تربیت کے اس مضمون کے علاوہ ایک مضمون تدبیر و امید
بھی ہے۔ اس میں تمثیل تو نہیں۔ مگر مثال تشبیہی سے جو زندگی اور پیچر

سے حاصل کی گئی ہے۔ اس مثال کی تہذیبوں باندھی ہے :-
 • دیکھو ایک دہقان غلہ پیدا کرنے کے لیے کیا کرتا ہے اور
 اسے غلہ حاصل کرنے سے پہلے کس کس چیز کا مہیا کرنا ضروری
 ہوتا ہے ؟

اس کے بعد دہقان کی ساری کوششوں کا ایسا عمدہ نقشہ کھینچا ہے
 کہ اس کے بعد کا اخلاقی سبق اگر مذکور نہ ہوتا تب بھی ذہن اس اخلاقی سبق تک
 ہی پہنچ جاتا ۔

ایک اور مختصر مضمون ہے "عزت" اس میں جو چیز کیٹکتی ہے اس
 کا تلقینی رنگ ہے ورنہ اس کا سارا انداز ایک اچھے مضمون لطیف کا سا ہے۔ ہلکی
 سچکی دل پر اثر کر نیوالی مثالیں اور تشبیہیں میں جو طبیعت میں ہلکا ہلکا تاثر
 پیدا کرتی ہیں ۔

یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ رسالہ تہذیب الاخلاق کی شہرت و مقبولیت
 میں سرسید کے بعد سب سے زیادہ محسن الملک کا خلوص اور ان کی بشری گفتاری
 کا فرما رہی ۔ انہوں نے سرسید کے مشن کی ترویج میں دست راست بلکہ زبان فصیح
 کا پارٹ ادا کیا ۔ اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ سرسید کے وفادار ترین دوست
 تھے ۔ مگر اس سے یہ اغراضہ لگانا غلط ہوگا کہ وہ سرسید کے بالکل اندھے مقلد تھے ۔
 انہیں سرسید کی قومی ہمدردی سے گہرا تعلق تھا اور اس کی خاطر انہوں نے سرسید
 کا بڑا ساتھ دیا ۔ مگر وہ اپنے عقیدوں میں بچے اور رلتے میں بڑے دیانتدار
 تھے ۔ سرسید کی وفات سے کچھ پہلے انہیں علی گڑھ کے معاملات میں جو اختلاف

پیدا ہوا وہ تو سبھی کو معلوم ہے۔ مگر اس سے بھی زیادہ ان کی دیانتداری کا ثبوت یہ ہے کہ انہیں نئی تعلیم اور اعلیٰ گڑھ والوں سے جو مایوسی ہوئی، اس کا بھی انہوں نے برعکس اظہار کیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تہذیب الاخلاق کے دوبارہ جاری ہونے کے موقع پر انہوں نے تعلیم قدیم کی کمزوریوں کے ساتھ ساتھ تعلیم جدید کی کمزوریوں اور متبجوں کا بھی موثر انداز میں تذکرہ کیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:-

۱۔ اس کا انکار نہیں ہو سکتا کہ زمانہ اور مغربی تہذیب اور انگریزی سوسائٹی نے ہم مسلمانوں میں ایک نئی بیماری پیدا کر دی ہے جو تعصب اور جہل اور تقلید سے بھی زیادہ مہلک ہے۔ اور جس کا نام آزادی ہے۔ انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب اور یورپین خیالات سے پہلے مسلمانوں کی حالت دنیاوی اعتبار سے گویا خراب تھی اور علم و دولت، شائستگی اور عزت کے لحاظ سے گویا بہت ذلیل حالت میں تھے مگر اسلام باقی متغیر..... کیا فائدہ ہوگا مسلمانوں کو اگر انہوں نے ابو حنیفہ کی اور شافعی کی تقلید چھوڑ دی اور بے سمجھے ڈارون اور بریڈلاکے پیرو ہو گئے۔

یہ طرزِ مخاطب صرف ایک مخلص اور دیانتدار شخص ہی کا ہو سکتا ہے جس شخص نے عمر کا بیشتر حصہ نئی تعلیم کی حمایت (اور پرانی تعلیم کی تنقید) میں صرف کیا ہو اس کی طرف سے تعلیم جدید کے خلاف اس قسم کے مایوسانہ خیالات کا اظہار ایمانی جرات اور حق پرستی کا ناقابل تردید ثبوت ہے۔ علی گڑھ کی روایت کے خلاف یہ آواز بھٹی کی آواز سے بھی زیادہ سچی اور موثر ہے کیونکہ

اس میں بے جا تعصب یا اپنے گروہ کی پج کا شائبہ تک نہیں —! مگر
 اس میں حق پرستی سے زیادہ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ محسن الملک اردو ادب میں کہاں
 کھڑے ہیں؟ نظام اردو ادب میں محسن الملک کھلی قطار میں ہیں مگر اردو ادب
 اور اس کی فکر کو بدلتوں اور رومانی بغاوتوں کی طرف لے جانے والوں کی صف
 اول میں ان کو اونچا مقام دیا جاسکتا ہے —!

———— ختم شد ————

